





Vorträge des Hessischen und Nassauischen theologischen Ferienkurses
Heft 1

Der Dekalog als katechetisches Lehrstück

von

D. E. Chr. Achelis
Konsistorialrat und Professor der Theologie zu Marburg

Verlag von Alfred Töpelmann
(vormals J. Ricker) Gießen 1905

Hessischer und Nassauischer Theologischer Ferienkursus

Nach langen Verhandlungen zwischen Pfarrern, Religionslehrern und theologischen Professoren und Seminardirektoren der evangelischen Landeskirchen des Großherzogtums Hessen, der Konsistorialbezirke Cassel, Frankfurt a. M. und Wiesbaden, ist im Herbst 1904 ein hessischer und nassauischer theologischer Ferienkursus zum ersten Male zustande gekommen. Der Kursus hat keinen anderen Zweck, als den beteiligten Pfarrern und Religionslehrern die oft so schwer aufrechtzuerhaltende Fühlung mit der Weiterarbeit der theologischen Wissenschaft zu ermöglichen, er ist in der Überzeugung eingerichtet, daß eine geordnete und regelmäßig wiederkehrende Berührung der akademischen Lehrer mit den Trägern praktischer Ämter beiden Teilen in gleicher Weise förderlich sein werde. Weil der Kursus einzig und allein zur Behandlung theologisch-wissenschaftlicher Fragen bestimmt ist, hat er mit Verschiedenheiten der religiösen Anschauungsweise und kirchenpolitischen Richtung nichts zu tun. Alle Meinungen können und sollen zur freien Aussprache kommen, Gründe mit Gründen widerlegt oder eingeschränkt werden.

Der Kursus ist als ein wandernder gedacht. Er soll in einem Jahre etwa in Frankfurt, im nächsten in Marburg, im dritten an einem geeigneten Platze in Nassau, im vierten vielleicht in Darmstadt gehalten werden. Er soll ferner jedesmal etwa drei vier- bis fünfstündige Referate und Gelegenheit zu eingehender Diskussion darüber bieten.

Der erste Kursus fand am 24., 25. und 26. Oktober in Frankfurt statt und war von 65 Pfarrern und Religionslehrern besucht (aus dem Großherzogtum Hessen 23, aus Nassau 8, aus dem Bezirk Cassel 16 und aus Frankfurt 18). Als Referenten behandelten Herr Professor D. Drews-Gießen die Geschichte des evangelischen Pfarrerstandes, Herr Professor D. Holtzmann-Gießen Vorgeschichte und Urgeschichte des christlichen Gottesglaubens, Herr Konsistorialrat Professor D. Achelis-Marburg den Dekalog als katechetisches Lehrstück. Die Stimmung war vortrefflich, die Vorträge höchst anregend, die Diskussion ergiebig. Möchte dem ersten Anfang ein guter Fortgang nicht fehlen, und der Kursus in immer weiteren Kreisen unter den Theologen der beteiligten Landeskirchen Freunde und Mitarbeiter finden!

Frankfurt a. M.,
Februar 1905.

Pfarrer **Erich Foerster**
Geschäftsführer des Verwaltungsausschusses

Satzungen

§ 1. Der „Hessische und Nassauische theologische Ferienkursus" steht unter Leitung a) des Verwaltungsausschusses, b) des Akademischen Ausschusses.

§ 2. Der Verwaltungsausschuß besteht aus einer Anzahl von Pfarrern und Religionslehrern aus den Landeskirchen des Großherzogtums Hessen und der Konsistorialbezirke Cassel, Frankfurt a. Main und Marburg, die sich durch Zuwahl beliebig vermehren und ergänzen können.

Fortsetzung auf der 3. Umschlagseite

Das Haupttitelblatt trägt irrtümlicher Weise den Aufdruck: Vorträge des Hessischen theologischen Ferienkurses

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] [illegible]

[illegible]

§ 1. [illegible]

§ 2. [illegible]

[illegible]

[illegible]

E. Chr. Achelis

Der Dekalog als katechetisches Lehrstück

Vorträge des Hessischen theologischen Ferienkurses
Heft 1

Der Dekalog
als
katechetisches Lehrstück

von

D. E. Chr. Achelis
Konsistorialrat und Professor der Theologie zu Marburg

Verlag von Alfred Töpelmann
(vorm. J. Ricker) * Gießen 1905

Fünf Vorträge

gehalten auf dem 1. Hessischen theologischen Ferienkurs
zu Frankfurt a. M. vom 24. bis 26. Oktober 1904

Johannes Geffcken, der treffliche Hamburger Pastor, der Verfasser der gründlich gelehrten Werke: „Über die verschiedene Einteilung des Decalogus und den Einfluß derselben auf den Cultus“ (1838) und „Der Bildercatechismus des 15. Jahrhunderts“ (1855), schreibt in der Vorrede zu dem erstgenannten Buch: „Die Frage, ob die Form, in welcher unsere katechetischen Lehrbücher die zehn Gebote mitteilen, die richtige sei, und ob sie beibehalten werden könne, wenn wir nicht mit den Ergebnissen der Geschichte und Kritik in Widerspruch treten wollen, ist ja wohl eine solche, die auf ein allgemeines Interesse Anspruch machen kann.“ Mehr als vor 66 Jahren gilt dies Wort heute. Die Kluft, die zwischen der historisch-kritischen Wissenschaft und der kirchlichen Praxis sich aufgetan hat, ist überall, vielleicht nirgends jedoch so stark spürbar, wie auf katechetischem Gebiet. Meine Absicht in den vom Vertrauen Ihres geschäftsführenden Ausschusses mir übertragenen Vorlesungen geht dahin, an dem ersten Hauptstück Luther's, dem Dekalog, die Fruchtbarkeit der historisch-kritischen Forschung für den katechetischen Betrieb und die Erfordernisse seiner Reform aus der Natur der Sache aufzuzeigen. Mein Gang wird der geschichtliche sein.

I. Literargeschichtliche Stellung des Dekalogs im Alten Testament

Zunächst die Bemerkung, daß der Ausdruck „Dekalog" sich weder im Alten noch im Neuen Testament findet. Nach Mitteilung eines hervorragenden Philologen ist er wahrscheinlich in der Zeit und in den Kreisen Philo's aufgekommen und von dorther von den kirchlichen Schriftstellern, die ihn teils als masc. ὁ δεκάλογος (sc. νόμος), teils als femin. ἡ δεκάλογος (sc. νομοθεσία) gebrauchen, entlehnt. Philo selbst hat: δέκα λόγια oder λόγοι. Auch „zehn Gebote" kennt die hl. Schrift nicht. Im Hebräischen des Alten Testaments steht der Ausdruck im Status constr.: עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים „zehn Worte", und zwar nur an den drei Stellen Ex. 34 28 Dt. 4 13 10 4, LXX in Ex. 34 28 und Dt. 10 4: δέκα λόγοι, Dt. 4 13 δέκα ῥήματα, Vulg. an allen drei Stellen: decem verba. Im Neuen Testament fehlt auch die Bezeichnung: „zehn Worte", sowie jede formelle Zusammenfassung des Sittendekalogs Ex. 20 2—17 Dt. 5 6—18, auch jede formelle Auszeichnung dieser „Worte" vor anderen „Worten" oder „Geboten" des Gesetzes. Somit ist es aus der hl. Schrift nicht zu belegen, daß es überhaupt „zehn Gebote" gibt.

In den beiden Dt.-Stellen (4 13 10 4) ist durch die „zehn Worte" der Sittendekalog Ex. 20 2—17 Dt. 5 6—18 bezeichnet; aber was bezeichnen die „zehn Worte" in Ex. 34 28, die durch den Beisatz „die Bundesworte" hervorgehoben sind?

Nur eine Analyse der großen Sammlung von gesetzlichen Vorschriften Ex. 20—34, die ich in möglicher Kürze gebe, kann die Frage beantworten. Ich schließe mich hinsichtlich der Quellenschriften dieses Abschnittes dem weit überwiegenden Urteil der Fachgelehrten, insonderheit E. Kautzsch', an, die den Abschnitt aus den Quellen J, E, P und verschiedenen redaktionellen Einschüben komponiert sein lassen. Die jahvistische Quelle J, judäischen Ursprungs, gehört wahrscheinlich der Mitte des 9., die elohistische Quelle E, ephraimitischen Ursprungs, der Mitte des 8. Jahrhunderts an. Eine Vorarbeit mehrerer Autoren verwandter Richtung, sowie die Grundlage teilweise sehr viel älterer mündlicher und privater schriftlicher Traditionen wird dabei vorausgesetzt. Der Priestercodex P wurde um 500 in Babylonien von exilierten jerusalemischen Priestern verfaßt; die Verarbeitung älterer Gesetzesbücher ist darin mit Novellen durchsetzt.

1. Ex. 20 1—24 14, komponiert wahrscheinlich aus E, JE und zwei redaktionellen Einschüben 20 22. 23 und 23 14—19.

Auf die Promulgation des Sittengesetzes 20 2—17 folgt die Beruhigung des erschreckten Volkes und das Eintreten des Mose in das dunkle Gewölk auf dem Berge, in dem Gott sich befindet (20 21). Er empfängt einige kultische Vorschriften 20 22—26, und uno tenore als Rede Gottes schließt sich das sogenannte Bundesbuch (20 23 oder 21 1—23 19) an, das aus einer bunten Reihe von Rechtssatzungen besteht. Obgleich Mose 20 21 auf den Berg hinaufgestiegen war, empfängt er 24 1. 2 den Befehl, mit Aaron, Nadab, Abihu und 70 der Vornehmen Israels zu Jahve hinaufzusteigen. Aber statt dem Befehl zu gehorchen, geht Mose 24 3 hin und verkündet dem Volk alle Gebote und Rechtssatzungen Jahve's. Das Volk verpflichtet sich zum Gehorsam, und Mose schreibt die Gebote Jahve's auf (24 4), errichtet einen Altar, bringt Opfer dar und schließt zwischen Jahve und Israel (24 5—8) dadurch einen Bund, daß er die Hälfte

des Opferblutes auf den Altar sprengt, dem Volk das Buch mit dem Bundesgesetz, das Mose aufgeschrieben hat, vorliest und das Gelübde des Gehorsams entgegennimmt, sodann mit der andern Hälfte des Blutes das Volk besprengt und verkündet: „Das ist nun das Blut des Bundes, den Jahve mit euch geschlossen hat auf grund aller jener Gebote“ (v. 8). Jetzt erst gehen Mose und seine Begleiter auf den Berg, wo ihnen eine Offenbarung Jahve's zuteil wird und sie sich (wohl zum Bundesmahl) häuslich in der Nähe Jahve's niederlassen (24 9—11). Trotzdem empfängt v. 12 Mose wieder den Befehl: „steige zu mir auf den Berg hinauf und verweile daselbst“ und die Verkündigung: „so will ich dir die Steintafeln mit dem Gesetz und den Geboten geben, die ich aufgeschrieben habe, um sie zu unterweisen“. — Die Verwirrung in diesem Abschnitt ist empfindlich groß. Das Wichtigste darin ist die Tatsache, daß bei der Bundesschließung 24 5—8 das Sittengesetz 20 2—17 keine Rolle spielt; denn dies ist ja von Gott selbst auf steinerne Tafeln geschrieben, während bei der Bundesschließung das Buch mit dem Bundesgesetz, das Mose aufgeschrieben hat, also das sogenannte Bundesbuch 20 23—23 19, zur Verlesung kommt.

2. Der Abschnitt 24 15—31 17 enthält aus Codex P das sogenannte Gesetz der priesterlichen Schrift, das Mose während 40 Tagen und Nächten, die er auf dem Berge verweilt, von Gott empfängt; es sind Vorschriften über Einrichtung der Stiftshütte und des Vorhofs, Anweisungen über Priesterkleidung, Priesterweihe u. dgl. mehr.

3. Ex. 31 18—34 28, komponiert aus J, E und JE.

Der Abschnitt knüpft unmittelbar an 24 12 an; Jahve übergibt 31 18 dem Mose „die beiden Gesetzestafeln, steinerne Tafeln, mit dem Finger Gottes beschrieben“, also das Sittengesetz 20 2—17. Kap. 32 1—33 23 folgt der Bericht über das goldene Kalb, die Zertrümmerung der Gesetzestafeln durch den zürnenden Mose, das Strafgericht über

Israel und die Versöhnung Jahve's. Kap. 34 1 soll Mose zwei neue Steintafeln herstellen, Jahve wolle dieselben Gebote, die auf den früheren gestanden hatten, auch auf diese Tafeln schreiben. Mose steigt andern Tages mit diesen Tafeln auf den Berg (34 4), und Jahve offenbart sich ihm aufs neue. 34 14—26 folgt eine Anzahl von Kultusgeboten (vgl. den Einschub 23 14—19), und dann heißt es v. 27: „Und Jahve befahl Mose: schreibe dir diese Worte auf: denn auf grund dieser Worte schließe ich mit dir und mit Israel einen Bund“; v. 28: „er verweilte aber dort bei Jahve 40 Tage und 40 Nächte (also zum zweiten Male, vgl. 24 18), ohne Speise und Trank zu sich zu nehmen. Da schrieb er die Bundesworte, die zehn Worte, auf die Tafeln.“ Wer schrieb die zehn Worte auf? Augenscheinlich: Mose. Was schrieb Mose auf? „Diese Worte“, natürlich die soeben gegebenen, nämlich 34 14—26 die Kultusgebote. Wie Mose das Buch mit dem Bundesgesetz aufgeschrieben hat (24 4), so soll er auch diese Kultusgebote aufschreiben; wie Jahve auf grund des Bundesbuches mit Israel einen Bund geschlossen hat (24 8), so will Jahve auf grund dieser Kultusgebote mit Israel einen Bund schließen, — was übrigens nicht ausgeführt wird; wie dort die empfangenen Gebote das Buch mit dem Bundesgesetz (24 7) genannt werden, so heißen auch diese Kultusgebote die Bundesworte und werden als „die zehn Worte“ bezeichnet. Wie endlich Mose zum Empfang des priesterlichen Gesetzes 40 Tage und Nächte bei Jahve auf dem Berge verweilte (24 18), so verweilt er dieselbe Zeit jetzt bei Jahve, um die Kultusgebote aufzuschreiben. Nach der Darstellung des Dt. (4 13 5 3 f. 10 4) ist es freilich keine Frage, daß Jahve auf grund des Sittengesetzes (Ex. 20 Dt. 5) mit Israel einen Bund geschlossen hat; ebenso gewiß aber ist es auch, daß nach der Darstellung von Ex. 24 und 34 das Sittengesetz bei der zwiefachen Bundschließung nicht erwähnt wird.

Die Entdeckung, in dem Kultusgesetz Ex. 34 14—26 den ursprünglichen Dekalog aus der Quelle J vor uns zu haben, ist Goethe zu verdanken; durch Wellhausen[1]) ist sie zu fast allgemeiner Anerkennung gelangt. Goethe legt in einer vom 8. Febr. 1773 datierten kleinen Abhandlung unter dem Titel: „Zwo wichtige bisher unerörterte Fragen, zum ersten Male gründlich beantwortet von einem Landgeistlichen in Schwaben"[2]) seine Entdeckung vor. Die „zwo Fragen" sind: „1. Was stund auf den Tafeln des Bundes? 2. Was heißt Mit Zungen reden?" Der Ansicht von Wellhausen, der die zehn Worte anders zählt und zwei derselben als Einschübe ausschaltet, folgen manche (z. B. R. Smend), während andere die Zählung Goethe's für die richtige halten. Über das Verhältnis des Kultusdekalogs zum Sittendekalog gehen wir hinweg; wahrscheinlich ist der Kultusdekalog als solcher das ältere Stück, während die einzelnen Sätze des Sittendekalogs wohl der Gründungszeit der Volksgemeinschaft Israels angehören, die Zusammenfassung der einzelnen Sätze dagegen zum Sittendekalog wahrscheinlich nicht viel älter ist als das Ur-Dt.

Zu diesem, d. h. zu der Rezension des Sittendekalogs Dt. 5 6—18, wenden wir uns jetzt. Die literarkritische Bemerkung stehe voran, daß das Ur-Dt. wohl nicht lange vor seiner Auffindung im Tempel von Jerusalem um 619 unter dem Könige Josia von Juda (640—609) entstanden ist; eine ephraimitische E-Quelle liegt ihm wahrscheinlich zugrunde. Während im Ex. der Sittendekalog dem Bundesbuch und der priesterlichen Schrift gegenüber zurücktritt und in dem Doppelbericht von der Bundesschließung (Ex. 24 und 34) nicht in Frage kommt, und nicht der Sittendekalog, sondern der Kultusdekalog „die zehn Worte", genannt wird, ist nach Dt. 4 13

---

[1]) Die Composition des Hexateuchs (1885). S. 84 f.

[2]) Hempelsche Ausg. 27, II. S. 98 f.

9 1 f. 10 4 der Sittendekalog Dt. 5 6—18 nicht nur „die zehn Worte“, sondern auch das Bundesgesetz (4 13 5 19). Die ganze übrige Gesetzesmasse des Dt. geht auf den im Sittendekalog geschlossenen Bund Jahve's zurück, und die zweite Bundschließung des Dt. im Lande Moab (28 69) gibt gewissermaßen nur die Ausführungsbestimmungen der ersten am Horeb. Die Erneuerung des Bundes durch Josia (2. Kön. 23 3 f.) macht daher keinen Unterschied zwischen dem Sittendekalog und den anderen Gesetzesbestimmungen, Juda wird auf den einheitlichen Codex des Ur-Dt. verpflichtet. Abgesehen von kleineren Differenzen sind in Dt. 5 6—18 zwei Hauptabweichungen von Ex. 20 2—17 zu konstatieren: 1. Die Motivierung des Sabbatgebotes —, in Ex. monotheistisch und universalistisch: Jahve der Schöpfer Himmels und der Erde, der Sabbat Abbild der Ruhe Jahve's nach der Weltschöpfung, ein Eigentum Jahve's, um Jahve's willen nicht durch Arbeit zu entweihen, im Ur-Dt. sittlich-sozial und human im Interesse der Sklaven und der Lasttiere, religiös durch Nachahmung der Liebesgesinnung Jahve's gegen sein Volk, da er es aus dem Diensthause Ägyptens erlöste. 2. Die Anordnung des Lustverbots, — in Ex. zuerst das Haus als zusammenfassendes Besitztum des Mannes, dann die einzelnen Teile des Hauses, das Weib voran, aber in dieselbe Kategorie mit den Sklaven und dem Vieh gestellt; im Dt. das Weib als besondere Kategorie geehrt, dann das lebende und tote Inventar: Wohnhaus, Acker, Sklaven, Vieh usw. Die LXX haben in allen ihren Codices in Ex. 20 die Reihenfolge von Dt. 5; daher in der dekalogischen Literatur des ganzen Mittelalters fast ohne Ausnahme von Augustin an im Orient und Okzident, auch noch in evangelischen Katechismen (z. B. von J. Brenz) die Erscheinung, daß zwar der Text Ex. 20 zugrunde gelegt, aber das Lustverbot nach Dt. erklärt wird.

Aus den Textdifferenzen von Ex. 20 und Dt. 5 ergibt

sich nun eine Reihe von Problemen. Einerseits ist es so ziemlich gewiß, daß dem Deuteronomisten der Dekalog Ex. 20 bekannt gewesen ist; anderseits ist's unmöglich, daß der Text von Ex. 20 in der gegenwärtigen Ausdehnung und mit dem Anspruch höchster Autorität als unmittelbare und wörtliche Gottesoffenbarung ihm vorgelegen hat. Eine Textänderung wie beim Sabbatgebot und dem Lustverbot wäre ein Sakrileg gewesen. Die Annahme einer Textgestalt von Ex. 20, in der die Erläuterungen und Motivierungen des Sabbatgebotes wie die Spezialisierung des Lustverbots gefehlt haben, ist unumgänglich, daher die Vermutung mehr als wahrscheinlich, daß auch die übrigen Motivierungen und Erläuterungen, wie zum Verbot des Bilderdienstes, des Mißbrauchs des Gottesnamens, zum Gebot, die Eltern zu ehren, in dem ursprünglichen Text gefehlt haben. Die Vermutung ist älteren Datums. Dillmann[1]) hat auf die Unerläßlichkeit kurzer und eindrucksvoller Form aller Sittengebote hingewiesen, er hat geltend gemacht, daß jene Erweiterungen einen viel zu großen Raum auf den steinernen Tafeln, die Mose doch getragen haben soll, würden eingenommen haben, daher die unwahrscheinliche Aushilfsnotiz, daß die Tafeln auf beiden Seiten, den vorderen und den hinteren, beschrieben gewesen seien (Ex. 32 15). Endlich ist zu bemerken, daß die Erweiterungen, offenbar durch redaktionelle Willkür, sich nur auf die Gebote der ersten Tafel erstrecken. Auch sehr konservative Forscher, wie Wilhelm Lotz[2]), stimmen dem bei; die ursprüngliche Textgestalt sei gewesen: 1. Du sollst keinen andern Gott neben mir haben. 2. Du sollst dir kein Gottesbild machen. 3. Du sollst den Namen Jahve's, deines Gottes, nicht mißbrauchen. 4. Gedenke des Sabbattages, ihn zu heiligen. 5. Ehre deinen Vater und deine Mutter. 6.—10. Du sollst nicht töten, nicht ehebrechen, nicht stehlen, nicht falsch zeugen gegen deinen

[1]) In seiner Bearbeitung des Knobelschen Kommentars.

[2]) Art. Dekalog in RE ³4 561 f.

Nächsten, nicht begehren deines Nächsten Haus. Allein eine neue Schwierigkeit erhebt sich. Hat der Deuteronomist nämlich den reduzierten Text von Ex. 20 vorgefunden, so sind die Erweiterungen *sein* Werk, und die abweichenden Erweiterungen in Ex. 20 stehen auf dem Konto des Redaktors des Ex.; dieselben Sünden, die wir vom Haupt des Deuteronomisten abgewehrt haben, fallen auf das Haupt des Redaktors des Ex. Ferner müßte Ex. 20 in seiner jetzigen Fassung späteren Ursprungs sein als Dt., und die Annahme, die identischen Erweiterungen in Ex. 20 und Dt. 5 seien vom Redaktor des Ex. aus Dt. herübergenommen, ist angesichts der niedrigeren Schätzung des Weibes in Ex. 20 17 untunlich. Um eine Lösung aller dieser Schwierigkeiten zu finden, dürfen wir nicht bei den Einzelerscheinungen stehen bleiben; wir haben uns vielmehr ein einheitliches Bild von der Entstehung des ganzen Gesetzesapparates vor dem Dt. zu entwerfen.

Von alters her bestand in Israel eine *mündlich tradierte Thora*, deren Hüter die Priesterschaft war. Die Häupter des Volkes sprachen Recht mit göttlicher Autorität im Namen Jahve's, des obersten Gesetzgebers und Richters (Ex. 22 27 Dt. 1 17); in schwierigen Fällen brachte Mose die Sache vor Jahve (Ex. 18 15. 19) und entschied wahrscheinlich durch das Los, die Urim und Thummim, kraft göttlicher Offenbarung, die ihm als Priester Israels zuteil wurde (Ex. 33 71 f. Richter 18 30 Dt. 33 8 f.). Die natürliche Entwickelung dieser Rechtsprechung war die Herausbildung einer festen Tradition; „gleichartige Fälle" sagt Rud. *Smend*[1]) „erforderten gleiche Entscheidung, die späteren auf grund der früheren, und jede einzelne Entscheidung erforderte einen allgemeinen Rechtsgrundsatz, aus dem sie hergeleitet wurde". So wurden nach und nach alle Verhältnisse dem *Rechte* Jahve's unterstellt, und in der Thora stehen Rechtssatzungen neben

---

[1]) Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte² (1899) S. 40.

Kultusvorschiften und Moralgeboten, die, wie Ex. 22 20—27 23 1—12, keineswegs auf Negationen sich beschränken. Schriftlich fixiert wurde die Thora erst in der prophetischen Zeit. Wie die Propheten ihr mündliches Zeugnis durch die Schrift dauernd machten, so die Priester die Thora durch schriftliche Aufzeichnungen, deren Zusammenfassung wir in den Quellen J und E vor uns haben. Aber diese Aufzeichnungen waren formell Privatschriften ohne kanonisches Ansehen. Ein Neues trat ein durch das Dt.[1]). Die Forderungen der prophetischen Reformpartei wurden, soweit sie praktisch durchführbar waren, in einem neuen Kultus, der den älteren beseitigte, zusammengefaßt; durch den Bund des Josia (2 Kön. 23) wurde die Thora zu einem fixierten heiligen Statut (Dt. 4 2 13 1). Das erste Gesetzbuch der alttestamentlichen Religion entstand, und die erste Veröffentlichung einer Schrift als einer heiligen ist die des deuteronomischen Gesetzes unter Josia. Aber auch die seitherigen privaten Thoraschriften empfingen durch das Dt. kanonisches Ansehen, und wiederum spätere Thorabücher modifizierten unter veränderten Verhältnissen die Vorschriften des Dt., denen sie eingefügt wurden; so entstand aus dem Ur-Dt. das jetzige Dt.

Der Deuteronomiker stand demnach der mündlichen Thora und der privaten schriftlichen Thoratradition völlig frei gegenüber; die göttliche Autorität der Thora beschränkte sich auf die Willensoffenbarung Jahve's, nicht auf die Bearbeitung derselben zu pädagogischem Zwecke für das Volk. Wie ferner wir in dem versprengten Thorastücke Ex. 22 17—23 12 dieselbe Motivierung des Sabbatgebotes finden, die der Deuteronomiker dem Sabbatgebot hinzugefügt hat, so wird er auch sonst umlaufende Thoraaufzeichnungen seinem Werke eingefügt haben.

---

[1]) Vgl. R. Smend a. a. O. S. 285 f.

In diesem Zusammenhange ist die eigentümliche Tatsache zu erörtern, daß **von keinem der Propheten der Dekalog erwähnt wird**, geschweige denn daß die Autorität des Dekalogs zur Bekräftigung der prophetischen Predigt angerufen wäre. Um so eigentümlicher, als die Kenntnis der Thora im Volke von den Propheten vorausgesetzt wird, und die Moralvorschriften der Thora durch die Propheten als Ausdruck des sittlichen Willens Jahve's aufgenommen werden. In der ausschließlichen Hervorhebung der Moral lag jedoch stillschweigend eine Scheidung zwischen Moral und Kultus, die in der Thora gleichwertig nebeneinander standen, und mit der Scheidung war eine Minderwertung des Kultus verbunden, wie wir sie bei fast allen Propheten finden (Am. 5 25 f. Hos. 6 6 f. Jes. 1 11 f. Mi. 6 6 f. Jerem. 7 22 f. Ps. 40 7 50 9 f. 51 18 f.). Besondere Aufmerksamkeit beansprucht **Jeremia** in seiner Stellung zum kanonischem Gesetzbuch; er ist Zeitgenosse des Josia und der Kanonisierung der ersten Thoraschrift, des Ur.-Dt., dessen Verfasser den Kreisen des Jeremia nahestand. Anfänglich steht Jeremia durchaus auf der Seite der deuteronomischen Reformation des Josia. Er ermahnt im Namen Jahve's das Volk (Kap. 11), auf die Worte dieses Bundes zu hören und danach zu tun. Bald aber macht der Prophet die Erfahrung, daß der Bund seitens des Volkes keineswegs im Sinne der prophetischen Forderungen gehalten wurde (3 10, später als Kap. 11). Die **Wort-** und **Geistreligion** war dem Volke zur **Buch**religion geworden; man hatte ja die schriftliche Thora, also war man vor allem Unheil geborgen; man beobachtete ja die Kultusgebote, so wiegte man sich in Sicherheit und Selbstzufriedenheit. „So spricht Jahve der Heerscharen, der Gott Israels: Befleißigt euch eines guten Wandels und guter Taten, so will ich euch an dieser Stätte wohnen lassen. Setzt euer Vertrauen nicht auf die trügerischen Reden, wenn sie sagen: Der Tempel Jahve's, der Tempel Jahve's, der Tempel Jahve's ist dies ... Wie? stehlen, morden und ehebrechen und

falsch schwören, dem Baal räuchern und fremden Göttern nachlaufen, die ihr nicht kennt, und dann kommt ihr und tretet vor mich hin in diesem Hause, das nach meinem Namen genannt ist, und sprecht: wir sind geborgen! . . . Ist denn in euern Augen dies Haus, das nach meinem Namen genannt ist, zu einer Räuberhöhle geworden? Ja wahrlich, auch ich sehe es so an, ist der Spruch Jahve's" (Kap. 7). Der gerechte Zorn des Propheten über die sittliche Verkommenheit des Volkes, die um so verderblicher war, als sie sich mit prahlerischem Rühmen des Gesetzes Jahve's verband, steigerte sich zu der Entrüstung, daß das deuteronomische Gesetz, das zum Segen gegeben war, das Volk zur Steigerung seiner Sünden und zum Fluch sich verkehrt habe. „Selbst der Storch unter dem Himmel weiß seine Flugzeiten, und Turteltaube, Schwalbe und Kranich halten die Zeit ihrer Rückkunft ein, aber mein Volk weiß nichts von der Rechtsordnung Jahve's. Wie dürft ihr sprechen: Weise sind wir und verfügen über das Gesetz Jahve's? Jawohl! aber in Lüge hat es der Lügengriffel der Schreiber verwandelt. Schämen müssen sich die Weisen, bestürzt werden und sich fangen; fürwahr, das Wort Jahve's haben sie verworfen" (Kap. 8).

Die Tragik der Verhältnisse ist erschütternd! Zum ersten Male in seiner Geschichte ist Israel im Besitze einer „heiligen Schrift", und die hl. Schrift wird sofort bei ihrem Entstehen durch des Volkes Verkehrtheit zu einem Hemmnis der Frömmigkeit, die Verehrung der hl. Schrift wird zur Verunehrung Jahve's, und die geistgesalbten Verkündiger und Vertreter des Willens Jahve's werden zu entschlossenen Gegnern der kanonischen Thora, deren Inhalt doch der Wille Jahve's ist. Angesichts dieses bei Jeremia besonders lebhaft und scharf umrissen hervortretenden gespannten Verhältnisses der Propheten zu der geschriebenen kanonischen Thora ist es meines Erachtens verständlich, weshalb eine ausdrückliche Berufung auf die

Thora, insonderheit auf den Dekalog, der durch das Dt. zum Bundesdekalog erhoben war, bei den Propheten gänzlich fehlt. Die Stelle Jeremia 32 18, die man wohl als Gegeninstanz anführt: „der du tausenden Gnade erweisest und die Verschuldung der Väter in den Schoß der Kinder nach ihnen heimsuchst", gibt sich nicht als Zitat von Ex. 20 6 oder Dt. 5 10.

Zu dieser geflissentlichen Ignorierung der kanonischen Thora durch die Propheten steht in eigentümlichem Gegensatz der Bericht 1 Kön. 8 9 Dt. 10 2—5, daß die steinernen Tafeln des Dekalogs in die Bundeslade des Tempels gelegt und dort aufbewahrt werden sollten. Scheinbar äußerst zweckwidrig! Denn nach Lev. 16 Hebr. 9 wurde der Ort der Lade nur am Jom Kippur und nur vom Hohenpriester betreten; aber auch dann ist Öffnung der Lade nicht vorgesehen, die Gesetzestafeln bleiben für alle Zeiten in festem Verschluß, niemand hat sie gesehen. Die Geschichtlichkeit dieser Notiz haben wir nicht zu untersuchen; allein so zweckwidrig, wie sie scheint, ist die Bestimmung doch nicht. Der Zweck war ja nicht, die Kenntnis des Dekalogs im Volke aufrechtzuhalten, — dafür sorgte die tägliche Handhabung der Thora, — sondern im Bewußtsein Israels die Dekalogtafeln zu einem Nationalheiligtum zu erheben und dadurch der Religion Israels das Gepräge einer spezifisch sittlichen Religion zu verleihen.

II. Die Wandelung im Verständnis des Dekalogs bis auf Christus und Paulus[1])

Wir haben mit dem Verständnis des Dekalogs im Alten Testament, insonderheit im Pentateuch, zu beginnen. Zu den exegetischen und sogenannten biblisch-theologischen Bemerkungen werden die strafrechtlichen Bestimmungen über die Verletzung der Gebote Berücksichtigung finden müssen. Den Text Ex. 20 2—17 legen wir unter gelegentlichem Hinblick auf Dt. 5 zugrunde.

v. 1. 2. „Ich bin Jahve, dein Gott, der dich aus Ägypten, aus dem Sklavenhause, ausgeführt hat." Auch im Alten Testament wird alle Gehorsamspflicht gegen Gottes Gebot mit der zuvorkommenden und allem vorangehenden Gnadenoffenbarung Gottes motiviert; die Erlösung aus der Knechtschaft Ägyptens ist im Dt. und den späteren Propheten das Hauptmotiv. Nur in einem verschwindenden Teile der gesamten Katechismusliteratur ist diese grundlegende Anschauung: „lasset uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt" verwertet.

v. 3. „Du sollst keinen andern Gott neben mir haben." Die Pflicht gegen die Gottheit steht auch in der lokrischen Gesetzgebung, bei Pythagoras, Sokrates, Platon, Cicero allem voran. Unser Wort gebietet entschieden Monolatrie; sie aber

[1]) Die im folgenden öfter vorkommenden Bezeichnungen MSL und MSGr bedeuten: Migne, Patrologiae cursus completus seu bibliotheca universalis s. s. patrum scriptorumque ecclesiae Series Latina (221 Bände), Series Graeca (I 104, II 58 Bände).

beruht auf Henotheismus (Ex. 15 11 Richter 11 24), nicht auf Monotheismus, den selbst nach dem milden Baudissin die Predigt Mose's gewiß nicht kannte. Das Wort gehört demnach jedenfalls ältester Zeit an. Die Strafe der Übertretung war der Blutbann, das Cherem, die Steinigung des Übeltäters (Ex. 22 19 Dt. 13 12 f. 17 2 f.).

v. 4—6. „Du sollst dir kein Schnitzbild machen, noch irgend ein Abbild von etwas, was droben im Himmel, oder unten auf der Erde, oder im Wasser unter der Erde ist. Du sollst dich vor solchem nicht niederwerfen, noch sie anbeten; denn Ich, Jahve, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott, der die Verschuldung der Väter ahndet an den Kindern bis zu den Enkeln und Urenkeln derer, die mich hassen, aber Gnade erweist solchen, die mich lieben und meine Gebote halten, auf tausende hinaus.“ פֶּסֶל = sculptile = Schnitzbild ist stets ein Gottesbild, und dieser Begriff wirkt auf den zweiten Ausdruck תְּמוּנָה = Gebilde, Abbild nach. Also nicht alle Bilder werden verboten, sondern nur Gottesbilder. Aber was für welche? Heidnische Götterbilder oder Jahvebilder? Im ersten Fall würden v. 4—6 nur Ausführung von v. 3 sein, im zweiten Fall ein neues Gebot. Daß Jahvebilder in Israel vorhanden waren, ist gewiß; die Stierbilder im Nordreich, die Jerobeam errichtete, die uralten Teraphim, die noch zur Zeit des Hosea (3 4) sich in den Heiligtümern finden, das Schlangenbild (Nehustan) im Tempel von Jerusalem bis auf Hiskia's Zeit (2 Kön. 18 4), das umstrittene Ephod, das auch nach dem neuesten Forscher, Zapletal, öfter als Gottesbild vorkommt, vielleicht sogar die Ascheren und Masseben, — das alles gibt den Beweis. Ehedem waren nur gegossene Jahvebilder verboten (Ex. 20 23 34 17) mit Beziehung auf die Stierbilder im Nordreiche, hier alle Jahvebilder; das Gebot wird also wohl späteren Ursprungs sein. Zum Gebot der Monolatrie kommt das Gebot der Unabbildbarkeit, der Geistigkeit, Jahve's

hinzu. Beide Gebote hangen nahe zusammen; die Verehrung eines Jahvebildes zog leicht Götzendienst nach sich. Die angefügte Drohung und Verheißung wird sich auf beide Gebote erstrecken. Dt. 27 15 wird der Fluch dem Übertreter des zweiten Gebotes aufgelegt. Daß nach ganz allgemeiner Anschauung des Altertums bei der Drohung und Verheißung die Solidarität der Blutsverwandtschaft sehr stark betont wird, mag hier nur angedeutet werden.

v. 7. „Du sollst den Namen Jahve's, deines Gottes, nicht zum Nichtigen aussprechen“ (d. h. ihn nicht in den Dienst der Lüge stellen, z. B. beim Meineid); „denn Jahve läßt den nicht ungestraft, der seinen Namen zum Nichtigen ausspricht.“ Lev. 24 16 wird Steinigung dem angedroht, der Jahve's Namen lästert.

v. 8—11. Das Sabbatgebot. Die in Ex. 20 und Dt. 5 verschiedenen Begründungen sind im ersten Vortrag besprochen. Hier nur noch folgendes: 1. Nach der überwiegenden Anschauung des Alten Testaments (Dt. 5 15 Ex. 31 12—17, Hes. 20 11 f. Neh. 9 13) ist der Sabbat von Mose eingesetzt; erst der Priestercodex P (Gen. 2 3) berichtet von der Einsetzung bei der Weltschöpfung. Wahrscheinlich setzt übrigens die Sabbatordnung die Seßhaftigkeit Israels in Kanaan voraus. 2. Die sittliche Pflicht der Arbeit kennt das Alte Testament nicht; daher, wie Calvin im Genfer Katechismus richtig erklärt: „sechs Tage magst du arbeiten“, ist dir erlaubt zu arbeiten[1]); alle angestrengte Arbeit ist dem semitischen Orientalen nur ein notwendiges Übel; Arbeit am Sabbat entweiht daher das Eigentum Jahve's. 3. Das „Heiligen“ des Sabbats besteht daher nach dem ganzen Alten Testament im Nichtstun, selbst noch nach Jesaja 58 13 f. Der in Dt. 5

[1]) Jubetne sex diebus laborare, ut septimo quiescamus? Non simpliciter: verum sex dies hominum laboribus permittens septimum excipit, ut quieti destinetur.

anklingende soziale Liebesgedanke wird übrigens für alle Fasttage Jes. 58 6 f. reich und schön ausgeführt; Jesus hat in seinen Sabbatheilungen „das Gesetz", vielmehr den großen exilischen Propheten, „erfüllt". Nach Ex. 35 1 f. und Num. 15 22 f. stand Todesstrafe auf Arbeit am Sabbat. Das sehr positiv scheinende Sabbatgebot hat demnach einen nur negativen Inhalt: „heiligen" heißt „nicht arbeiten".

v. 12. „Ehre deinen Vater und deine Mutter, damit du lange lebest auf dem Boden, den dir Jahve, dein Gott, geben wird." Dt. 5: „Damit du lange lebest und es dir wohlgehe auf dem Boden usw., wie dir Jahve, dein Gott, befohlen hat." Im ganzen Altertum (Pythagoras, Platon, Phokylides, Menander, Hierokles) fällt der Glanz göttlicher Autorität auf die Eltern, daher auch hier die Stellung des Gebotes in unmittelbarem Anschluß an die religiösen Pflichten gegen Jahve. Die Eltern als Erzeuger sind Abbild Jahve's, des Schöpfers; daher die Fluchwürdigkeit der Sünde Kanaan's und der furchtbare Fluch Prov. 30 17, und Dt. 27 15. 16 folgt der Fluch über die, welche die Eltern verunehren, dem Fluche über die Verunehrer Jahve's. Aber was heißt „ehren"? Luther in seiner Auslegung der zehn Gebote usw. 1528 und im Großen Katechismus [1]) irrt sich sehr, wenn er „ehren" für etwas Größeres hält als „lieben", weil Liebe nur gegen Gleichgestellte statthaft sei, vgl. dagegen Dt. 6 5: „Du sollst lieben Jahve, deinen Gott, von ganzem Herzen" usw. und 1 Sam. 2 30: „wer mich ehret, spricht Jahve, den ehre ich"; leider hat Dillmann Luther's Irrtum noch überboten. Das vom Gesetz geforderte Verhalten der Kinder zu den Eltern, das hier durch ehren bezeichnet wird, ist zu bestimmen durch die Stellung, die den Eltern das Gesetz den Kindern gegenüber anweist. In dieser gesetzlichen Stellung hatte freilich die „Liebe" keine Stätte. Der Vater durfte

[1]) Erl. Ausg. 36 10, 21 53.

seine Tochter als Sklavin und Konkubine verkaufen (Ex. 21 7), die heiligen Gelübde der Tochter konnte der Vater für nichtig erklären (Num. 30 6); den widerspenstigen Sohn durfte der Vater steinigen lassen (Dt. 21 8). Die Kinder, welche die Eltern schmähen, werden wie Jahvelästerer mit dem Tode bestraft (Ex. 21 17 Lev. 20 9 Dt. 27 16); „ein Sohn hat seinen Vater zu ehren, und ein Sklave seinen Herrn", heißt es Mal. 1 6. Religiöse und sittliche Pflichten der Eltern gegen ihre Kinder schreibt das Gesetz nicht vor. Das Ehren der Eltern ist das widerspruchlose Sichfügen in die elterliche Gewalt, nichts anderes, also wiederum etwas Negatives: sich nicht widersetzen. — Die Verheißung: „auf daß dir's wohlgehe und du lange lebest" bezieht sich nicht auf das Volksganze, also auf das Bleiben Israels im Lande der Verheißung, sondern auf das lange Erdenleben der Kinder, die Vater und Mutter ehren, eine Verheißung, die niemals in Erfüllung gegangen ist, obgleich Israel die lange Lebensdauer als höchstes Gut ansah. Die Wahrheit, daß die Pietät gegen die Eltern die Grundlage alles sittlichen Familienlebens, wie dies die Grundlage aller sittlichen Kraft des Volkes ist, wird dadurch nicht berührt.

v. 13—15: „Du sollst nicht töten, du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht stehlen". In Mt. 19 18 Mc. 10 19 (anders Nestle) Lc. 18 20 ist die Reihenfolge: Du sollst nicht ehebrechen, nicht töten, nicht stehlen, ebenso Paulus Röm. 13 9, Philo (Quis divinarum rerum haeres sit § 35 De decalogo 12), Augustin in Sermo 9 6 Contra Faustum Manichaeum XV 4 De spiritu et litera 14 f., selbst noch zu Anfang des 16. Jahrhunderts in der Beichtunterweisung des Johann Schott: „Spiegel Christlicher walfart" (1509). Diese Reihenfolge geht auf den Lucianischen Text in Dt. 5 zurück. Die Codices A und B lesen in Ex. 20: nicht ehebrechen, nicht stehlen, nicht töten. Die Reihenfolge bei Joh. Gerson (Opusculum tripartitum I 427 f), in dem Beicht-

büchlein Lupi's[1]) und in Joh. Brenz' Catechismus maior: nicht töten, nicht stehlen, nicht ehebrechen, lehnt sich vielleicht an Hos. 4 2 an, während die Reihenfolge zahlreicher Beichtunterweisungen des 14. und 15. Jahrhunderts (bei J. Geffcken: Bildercatechismus S. 77 und Beilagen): nicht stehlen, nicht töten, nicht ehebrechen, vielleicht Jerem. 7 9 als Vorbild hat. Das alles lehrt, wie töricht es ist, mit Dillmann von der guten wohldurchdachten Ordnung eines überlegenen Geistes zu reden, oder mit vielen Katecheten in der rezipierten Reihenfolge besondere tiefsinnige Gottesgedanken zu erblicken. Welches die ursprüngliche Reihenfolge war, ist uns ja gänzlich unbekannt.

Im Alten Testament wird der Mord aus Haß durch den Mord der Blutrache an der ganzen Familie des Mörders gesühnt (Num. 35 16 f. Dt. 19 1 f. 2 Sam. 21), und es gibt für den Mörder aus Haß kein Lösegeld und kein Asyl. Für den unabsichtlichen Totschläger dagegen ist das Asylrecht da, zuerst (Ex. 21 14) in jedem Heiligtum, dann nach Konzentration des Kultus durch Josia in besonderen Städten, deren

[1]) Johannes Lupi (Wolff) war Pfarrer an der Kirche St. Peter in Frankfurt a. M. († 1468). Sein Beichtbüchlein sollte den Pfarrern Anleitung geben und ist „vor die anhebenden Kynder und ander zu bichten in der ersten bycht" herausgegeben (vgl. J. Geffcken: Bildercatechismus S. 26; G. v. Zezschwitz: System der christlich kirchlichen Katechetik II 2 zweite Hälfte [1872] S. 30 f.). Das Büchlein ist ein sogenannter Kogeldruck, bei den Kapuzinern (Kogelherrn) zu Mariental am Rhein gedruckt und gegenwärtig noch in drei Exemplaren: in der Landesbibliothek zu Cassel, der Universitätsbibliothek zu Gießen und der Bibliothek des Priesterseminars zu Mainz, vorhanden. Herr Pfarrer Battenberg in Frankfurt hat sich der großen Mühe unterzogen, die zahlreichen Abbreviaturen des unleserlichen Inkunabelndrucks aufzulösen und das Ganze in reinem schönen Druck als Manuskript herstellen zu lassen. Der Güte des Herrn Pfarrer Battenberg verdanke ich den Besitz eines Exemplars. Möge die Absicht des Herrn Pfarrers, das sehr wertvolle Büchlein mit hochdeutscher Übersetzung und erklärenden Anmerkungen herauszugeben, sich verwirklichen!

es nach Num. 35 14 Dt. 4 41 f. 19 2 je drei im Ost- und im Westjordanlande gab, spätere Vermehrung vorbehalten (Dt. 19 9 f.).

Der Zweck der Ehe im Alten Testament ist die Fortpflanzung des Geschlechtes des Mannes. Daher kann der Mann nur eine fremde Ehe brechen, sein außerehelicher geschlechtlicher Verkehr ist unbegrenzt, wenn er nur seiner Ehefrau Nahrung, Kleidung und eheliche Pflicht gewährt (Ex. 21 10). Die Frau kann nicht eine fremde, sondern nur die eigene Ehe brechen. Die Legitimität der Kinder bezieht sich nur auf die Vaterschaft, Adoption ist unbekannt. Auf den Ehebruch stand Todesstrafe (Lev. 20 10). Das praktische Leben Israels übertraf jedoch, wie R. Smend S. 165 schön ausführt, in vielen Fällen Buchstaben und Sinn des Gesetzes an sittlicher Hoheit.

Raub und Diebstahl den Fremden gegenüber wurde sehr leicht genommen, unter Umständen sogar als Beweis bewundernswerter Klugheit angesehen (Diebstahl an den Ägyptern, Geschichte Jakob's). Stammesgenossen gegenüber gehört der Diebstahl dem Privatrechte an (Ex. 20 27—22 3. 6 u. a. St.).

v. 16: „Du sollst gegen deinen Nächsten nicht als falscher Zeuge aussagen." Der Nächste ist der israelitische Volksgenosse, der Fremde ist ausdrücklich von der positiven Liebespflicht ausgeschlossen (Dt. 15 2 f. 23 20 f.). Und nur das falsche Zeugnis, das zuungunsten des Nächsten abgelegt wird, ist strafbar; der falsche Zeuge wird mit dem bestraft, was er über den Nächsten zu bringen gedachte: Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn (Dt. 19 16 f. Ps. 35 11 Prov. 19 5 21 28 usw.). Daß übrigens nur auf die einstimmigen Aussagen von zwei oder drei Zeugen der Prozeß begonnen wird, ist bemerkenswert.

v. 17. „Du sollst nicht Verlangen tragen nach deines Nächsten Hause. Du sollst nicht Verlangen tragen nach

deines Nächsten Weibe, noch nach seinem Sklaven, seiner Sklavin, seinem Ochsen, seinem Esel, noch nach irgend etwas, was deinem Nächsten gehört." Die Parallele Dt. 5 18 lautet: „Du sollst nicht Verlangen tragen nach deines Nächsten Weibe. Du sollst nicht für dich begehren das Haus deines Nächsten oder sein Feld" usw.

Hierzu ist zu bemerken: 1. Daß das Gebot nur auf die männlichen Israeliten berechnet ist; nicht deshalb, weil den Frauen das Verlangentragen gestattet wäre, oder weil es bei den Frauen nicht vorkäme, sondern weil es sich um Vorgänge im öffentlichen Leben handelt, von denen die Frauen ausgeschlossen sind. 2. Daß es sich nur um solche Gegenstände des Verlangentragens handelt, die den Geboten: du sollst nicht ehebrechen und du sollst nicht stehlen, angehören. 3. Daß der doppelte Ansatz in beiden Rezensionen sich daraus erklärt, daß Ex. 20 zuerst das Ganze (Haus), dann seine einzelnen Teile genannt sind, in Dt. 5 zuerst die Ehefrau und dann das tote und lebende Inventar des Besitztums.

Beide Glieder des Gebotes in Ex. 20 beginnen mit לֹא תַחְמֹד (LXX beide Male: οὐκ ἐπιθυμήσεις, Vulg. im ersten Gliede non concupisces, im zweiten ganz unmotiviert: non desiderabis). Dagegen steht Dt. 5 an der Spitze des ersten Gliedes לֹא תַחְמֹד (LXX οὐκ ἐπιθυμήσεις Vulg. non concupisces), an der Spitze des zweiten Gliedes לֹא תִתְאַוֶּה (LXX οὐκ ἐπιθυμήσεις, Vulg. hat im zweiten Gliede kein Verbum). Die hithpaelische Form gehört zu dem nur im Piel, nicht im Kal, vorkommenden Worte אָוָה, das dieselbe Bedeutung hat wie das Kal von חָמַד. Darf man die hithpaelische Form = für sich begehren premieren und die Kal-Form des ersten Gliedes dazu in Gegensatz stellen, so würde im ersten Gliede, wie Steinmeyer hervorhebt, die Mißgunst (so Luther zum 10. Gebot: „abspannen, abdringen, abwendig machen"), im zweiten Gliede der Neid verboten

sein (so Luther zum 9. Gebot: „mit einem Schein des Rechtes an uns bringen"). Allein es käme dann die wunderliche Vorstellung heraus, daß man das Weib des Nächsten wohl für sich begehren, aber es dem Nächsten nicht zwecklos entfremden darf, dagegen das tote und lebende Inventar wohl dem Nächsten abspenstig machen darf, wenn man es nur nicht für sich begehrt. Demnach ist alles Premieren hier unstatthaft. Wichtiger ist die Frage, ob in dem Gebot die unlautere Gesinnung, die im Herzen verborgene böse Lust gemeint sei, — so unter den Neueren Dillmann, Baentsch, selbst Holzinger, oder die in allerlei List und Trug sich betätigende Gesinnung, — so Luther im Kleinen Katechismus nach Hugo von St. Victor (De sacramentis I 12 c. 5. 6)[1]), Geffcken, Kuenen, H. Schultz, R. Smend: „Das 10. Gebot richtet sich nicht gegen das böse Gelüsten, wie Paulus (Röm. 7 7) es versteht, sondern gegen böse Praktik, in die es sich umsetzt." Nebenbei: Paulus hat den sittlichen Willen Gottes sehr wohl verstanden, wenn er sich durch den Wortlaut Ex. 20 7 οὐκ ἐπιθυμήσεις daran erinnern ließ, daß Gott ein Richter der Gedanken und Sinne des Herzens sei; allein über die genuine Bedeutung unseres Verbotes ist damit nichts ausgesagt. Gegen die „böse Lust" spricht 1. die Tatsache, daß das Verbot sich nur an die Männer wendet als die im öffentlichen Leben stehen, 2. daß die Gegenstände des Verbotes nur in den Bereich der Gebote: du sollst nicht ehebrechen und du sollst nicht stehlen fallen, während doch die böse Lust des Herzens sich wider alle Gebote Gottes richtet, 3. daß der Dekalog ein theokratisches Gesetz ist und sich auf die öffentlichen Sitten bezieht, deren Verletzung der israelitische Richter zu ahnden hat. Luther behält recht; die bösen Praktiken werden verurteilt,

---

[1]) Die Schrift De sacramentis wird neuerdings von römisch-katholischen Gelehrten dem Hugo abgesprochen.

jene List und Schleicherei, die den Schein des Rechtes benutzt, um der Witwen Häuser zu fressen und überall auf krummem Wege zum Ziel der Habsucht zu gelangen, — der Nationalfehler Israels bis heute.

Überblicken wir nach diesen Bemerkungen den Dekalog, so ist deutlich, daß das Christenkind, wenn es, wie v. Zezschwitz will, durch Mose zu Christus geführt werden soll, auf Schritt und Tritt dem Kriminalrichter in die Hände fallen würde. Aber auch das ist deutlich, daß es sich im Dekalog um die sittliche Gesinnung durchaus nicht handelt: von Liebe, Barmherzigkeit, Treue, Dankbarkeit, Versöhnlichkeit, Friedfertigkeit, Geduld, Gemeinsinn, Selbstverleugnung usw. ist mit keinem Worte die Rede. Wir haben es im Dekalog mit der öffentlichen Sittlichkeit, mit Vorschriften der Polizei und des Strafrechtes, zu tun; daher die negative Fassung und der negative Sinn aller Gebote. Falsch ist daher der Satz Dillmann's, daß es sich in der ersten Tafel um die pietas, in der zweiten um die probitas handle; pietas und probitas sind Gesinnungen, und die richtet der menschliche Richter nicht. Besser teilt Holzinger die Gebote in solche des fas und in solche des ius ein; nur ist festzuhalten, daß auch das fas sich nicht auf die Gesinnung, sondern auf nachweisbare Handlungen bezieht.

Ein eigentümlicher Gegensatz tritt im Dekalog hervor. Einerseits tragen die Gebote, wie aus den bezüglichen Gesetzes- und Strafbestimmungen hervorgeht, ein spezifisch israelitisches Gepräge, und Luther trifft den Nagel auf den Kopf, wenn er 1527 predigt (E. A. 33 8 f.): „Das Gesetz Mose geht die Jüden an, welches uns forhin nicht mehr bindet ... Mose wollen wir halten für einen Lehrer, aber für unsern Gesetzgeber wollen wir ihn nicht halten, es sei denn, daß er gleichstimme mit dem Neuen Testament und dem natürlichen Gesetz. Wenn nun dir einer Mose fürhält mit seinen Geboten und will dich dringen, die zu

halten, so sprich: gehe hin zu den Jüden mit deinem Mose, ich bin kein Jüde, laß mich unverworren mit Mose ... Denn kein Pünktlein geht uns an in Mose." Anderseits tragen die Gebote, abgesehen von den Näherbestimmungen und vom Sabbatgebot, einen universellen Charakter. Im Dekalog haben wir ein Grundschema der Formen, die für die öffentliche Sittlichkeit im Gemeinschaftsleben jedes Volkes unentbehrlich sind. Wir haben auf die griechisch-römische Welt hingewiesen; es sei hinzugefügt, daß der Missionsprediger Müller, jetzt in Heidelberg, mir auf meine Anfrage bestätigte, daß selbst die Aschanti an der Goldküste die Einzelbestimmungen der zehn Gebote sehr wohl kennen, wenn sie auch ihnen einen nationalen Inhalt und nationale Deutung geben. Friedrich Giesebrecht in seinem Schriftchen „Friede für Babel und Bibel" (1903 S. 48) sagt, daß der Inhalt der Hammurabigesetze sich vielfach mit den mosaischen Steintafeln berühre; eine direkte Benutzung habe aber auch Fr. Delitzsch abgelehnt: „Ähnliche Bestimmungen finden sich und müssen sich finden bei allen Völkern, sofern sie die einfachsten Grundlagen alles Rechtes und aller Ordnung schützen." Die praktische Vernunft mußte sie, weil sie unbedingt notwendig für das Zusammenleben des Volkes sind, aufstellen. Einer literargeschichtlichen Untersuchung bedarf es daher in der Tat nicht, ob die Einzelbestimmungen des Dekalogs — nicht ihre Zusammenstellung — auf die Gründungszeit des israelitischen Volkstums zurückzuführen sind. Selbstverständlich sind sie darauf zurückzuführen, und daß sie als direkte, unantastbare Gebote Jahve's verstanden wurden, ist ebenso selbstverständlich.

Neben dem Dekalog gehen nun im Alten Testament, schon Ex. 22 20—30 23 1—9, positive Sittlichkeitsgebote her, welche die Gesinnung ins Auge fassen. Die Propheten vornehmlich sind es, mit ihnen das Dt., welche die in der Thora überlieferten religiösen und sittlichen Gebote zu einer

reineren Stufe emporhoben mit ihrer machtvollen Verkündigung der Liebe zu Gott von ganzem Herzen, mit ihrem Dringen auf die gottwohlgefällige Gesinnung in Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Treue. Von einer „Vertiefung" oder „Verinnerlichung" des Dekalogs war dabei keine Rede; er blieb gänzlich außer Betracht, wenn auch seine Einzelbestimmungen als selbstverständliche Voraussetzung aller Sittlichkeit angesehen wurden.

Im Laufe der Zeit jedoch trat eine weitgreifende Änderung der Anschauung ein. Das erste Stadium bedeutete die Depotenzierung des prophetischen Sittlichkeitsideals auf die Stufe des das äußere Volksleben regelnden Dekalogs. Zu Lebzeiten des Jeremia haben wir die Anfänge kennen gelernt; die heilige kanonische Schrift, das Dt., wurde zur Decke der Bosheit, zur äußerlichen Beobachtung der Kultusvorschriften mißbraucht. Durch das Schriftgelehrtentum der nachexilischen Zeit wurde diese Richtung des Volksgeistes zur ausschließlichen Herrschaft gebracht, und der Pharisäismus, der im Prinzip vorhanden war, sobald einmal die pünktliche Beobachtung des Zeremonialgesetzes als Normalität des religiösen Verhaltens angesehen wurde, der aber erst unter der Regierung Alexandra's (78—69) seinen fast absolut maßgebenden Einfluß gewann, gab dem religiösen und sittlichen Volksleben das Gepräge.

Durch zwei Faktoren wurde das religiös-sittliche Leben des Volkes auf das empfindlichste geschädigt[1]). Einerseits durch den hochmütigen Separatismus der Pharisäer und ihrer Genossenschaft. Nur der, der das Gesetz und die Tradition pünktlich beobachtete, war der „Nächste", alles übrige ist Am-Haarez und steht außerhalb des Heiles. Die Wirkung dieses hochmütigen Separatismus war doppelter Art: er unterband alle wahre Sittlichkeit und verfälschte das religiöse

[1]) Vgl. Schürer [2]II 269—288. 314—351.

Leben, und er verführte das Volk zu religiöser und sittlicher Feigheit und Schlaffheit. Anderseits verband sich der Pharisäismus mit dem rabbinischen Schriftgelehrtentum, und das „Gesetz“ und nur das Gesetz wird ohne Unterscheidung der zeremoniellen und der sittlichen und der dem Rechtsleben dienenden Vorschriften den spitzfindigsten Untersuchungen unterzogen, alles wird unter juridischem Gesichtspunkt und in juridischem Interesse behandelt, eine unendliche Masse von Satzungen besonders über „rein“ und „unrein“, die nur die Wissenden erfüllen konnten, war die Folge; und „das Volk, das vom Gesetz nichts weiß, ist verflucht“ (Joh. 7 41). Alles Ethische ging darüber zugrunde, es wurde mit dem gesetzlich und polizeilich Korrekten identifiziert.

In der Sanierung dieser Verhältnisse führt nun Jesus das zweite Stadium der Wandelung im Verständnis des Dekalogs herbei. Wir können den Gegensatz der Ethik Jesu zu der pharisäischen Ethik dahin präzisieren, daß die Pharisäer den ethischen Gotteswillen auf das Niveau des das Volksleben Israels regelnden Dekalogs hinabdrückten, Jesus dagegen den das Volksleben regelnden Dekalog zum Ausdruck des ethischen Gotteswillens erhob; hatten jene das Ethos juridiziert, Jesus ethisierte das Jus. Es ist der ausgesprochene Gegensatz gegen die Vorschriften des Alten Testaments, den wir in der Bergpredigt finden (ähnlich Mc. 7 9 f. und Parall. in Beziehung auf das Gebot, die Eltern zu ehren), der Gegensatz jedoch nur insoweit, wie die juridischen Vorschriften des Alten Testaments zu ethischen mißbraucht wurden und die Ethik in der juridischen Fessel unterging. Der Gültigkeit der Gebote: du sollst nicht töten, nicht ehebrechen, nicht falsch schwören und der Gültigkeit des ius talionis im Rechtsleben des Alten Bundes will Jesus selbstverständlich nicht widersprechen, aber dem widerspricht er, daß die Befolgung dieser juridischen Vorschriften als ethische Normalität gewertet wurde, daß das ius talionis aus der staat-

lichen Rechtssphäre in die Sphäre der persönlichen Sittlichkeit übertragen wurde. Nur in der Fassung des Gebotes der Nächstenliebe sprengt Jesus überhaupt die Schranken des Alten Testaments. Zweierlei ist jedoch hinsichtlich des Dekalogs zu konstatieren: 1. daß Jesus die Ethisierung des „Gesetzes" nicht auf den Dekalog beschränkt; in dieselbe Linie mit den dekalogischen Vorschriften stellt er die genannten andern Gesetzesbestimmungen. Demnach ist Jesus durchaus nicht der Meinung, daß die Bestimmungen des Dekalogs die Form der ethischen Vorschriften des Christentums sein oder werden müßten; zum Kompendium der Ethik hat Jesus den Dekalog nicht verwertet. 2. hat Jesus das Doppelgebot der Liebe zu Gott und zum Nächsten nicht ausdrücklich mit der Ethisierung des Dekalogs verbunden oder gar es darauf beschränkt; zwar das ganze Gesetz und die Propheten hangen an den beiden Geboten der Gottes- und der Nächstenliebe, d. h. nur durch Gottes- und Nächstenliebe können Gesetz und Propheten erfüllt werden, aber keineswegs soll damit gesagt sein, daß alle Auswirkung der Gottes- und Nächstenliebe sich in den Schranken zu halten habe, die vom Gesetz und den Propheten gezogen sind. Mt. 19 19 finden wir, daß das Gebot: du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst, den Geboten des Dekalogs: du sollst nicht ehebrechen, nicht stehlen, nicht falsch zeugen, Vater und Mutter ehren, koordiniert wird, also erschöpft es sich nicht in den angeführten Geboten. Ausdrücklich konstatieren wir, daß Jesus alle Gottwohlgefälligkeit der Menschen in die Gottähnlichkeit setzt, zu lieben, wie euer Vater im Himmel liebt, daß er also die gottgleiche Liebe als das Prinzip des neuen Lebens der Gotteskindschaft hinstellt. In formeller Beziehung ist jedoch beim Apostel Paulus ein Fortschritt zu bemerken; Röm. 13 9. 10 sind alle Gebote des Dekalogs zusammengefaßt in dem Wort: du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst, und nach Gal. 5 14 geht das ganze Gesetz in dasselbe eine Wort zusammen.

Die Nächstenliebe ist nach Paulus das Prinzip der Erfüllung des ethischen Gotteswillens, soweit dieser Gotteswille im Gesetz, insonderheit in dem ethisch verstandenen Dekalog, ausgesprochen ist.

Es hat übrigens den begründeten Anschein, daß unter den Frommen in Israel, den Stillen im Lande, die auf die Erlösung warteten, unter dem Einfluß der prophetischen Schriften die Praxis, auch den Dekalog als Handhabe zu benutzen, an der man sich über den ethischen Gotteswillen orientierte, nicht ungewöhnlich war. Ich verweise auf Philo und seine eingehenden Erörterungen des Dekalogs. Im Neuen Testament sehen wir Mc. 10 17 f. und Parall. den reichen Jüngling der pharisäischen Praxis folgen, indem er den sittlichen Gotteswillen in der juridischen Befolgung des Dekalogs erfüllt zu haben meint; als Jesus jedoch ihm die dekalogischen Gebote nannte, setzte er augenscheinlich die Bekanntschaft mit derselben Praxis, die Jesus selbst Mt. 5 in der Behandlung der dekalogischen Gebote befolgte, voraus. Von dieser bei den Frommen in Israel bereits bestehenden Praxis aus ist es auch zu verstehen und zu rechtfertigen, daß Paulus in seiner pharisäischen Zeit in dem dekalogischen Gebot: οὐκ ἐπιθυμήσεις (Röm. 7 7) die verborgene böse Lust des Herzens getroffen und aufgedeckt sah, obgleich sie außerhalb des Gesichtskreises von Ex. 10 17 und Dt. 5 18 lag.

III. Die Wandelung im Verständnis des Dekalogs seit dem Neuen Testament

Die Ethisierung des Dekalogs ist durch Jesus und besonders durch Paulus ein für allemal festgelegt und in der christlichen Kirche, soviel ich sehe, niemals wieder verlassen worden. Wohl finden wir im späteren Mittelalter — ich kann dies jedoch nur bei Rupert von Deutz († 1135) in dem Abschnitt De Sancto Spiritu lib. 5 seines großen 42 Bücher umfassenden Werkes De trinitate et operibus eius nachweisen — wohl, sage ich, finden wir innerhalb der ethischen Auffassung des Dekalogs bei jedem einzelnen Gebote die Unterscheidung zwischen dem allgemein gültigen ethischen praeceptum und dem nur den Vollkommenen, d. h. den Mönchen, geltenden consilium, aber die geschichtliche Unterscheidung zwischen den theokratischen Gesetzesvorschriften des Dekalogs, die nur das äußerliche Gemeinschaftsleben regelten, und dem vom Dekalog unabhängigen ethischen Gotteswillen finden wir nicht. Eine weitere Entwicklung des ethischen Verständnisses des Dekalogs — ob auch ein wirklicher Fortschritt, bleibe zunächst dahingestellt — wird durch die Apologeten des nachapostolischen Zeitalters angebahnt. Eine normale Weiterentwickelung der Paulinischen Auffassung würde dadurch eingetreten sein, daß die Apologeten die Vorschriften des ethisierten Dekalogs prinzipiell als Exemplifikationen des Gebotes der Nächstenliebe durchgeführt hätten; allein davon habe ich keine Spur entdecken können. Im Gegenteil, wenigstens bei Tertullian Adv. Judaeos cap. 2,

werden als die praecepta data per Moysen, welche omnia praecepta Dei umfassen, völlig koordiniert genannt: Diliges dominum deum tuum de toto corde tuo et ex tota anima tua et Diliges proximum tibi tanquam te et Non occides, Non moechaberis, Non furaberis, Falsum testimonium non dices, Honora patrem tuum et matrem, et Alienum non concupisces. Wohl aber tritt eine neue Wendung dadurch ein, daß der Dekalog mit der lex naturalis, die in allen Menschen vorhanden sei, in nahe Beziehung gesetzt wird, ja daß die völlige Identität beider behauptet wird. Damit wird der bis heute nachwirkende verhängnisvolle Schritt angebahnt, den Dekalog als das Schema für Darstellung der ganzen christlichen Sittenlehre überhaupt zu behandeln, d. h. einerseits in den Dekalog soviel hineinzuinterpretieren, daß er als Gefäß der christlichen Ethik erscheint, anderseits die christliche Ethik so einzuschränken, daß sie in den Dekalog hineingepreßt werden kann. Dieser Schritt ist angebahnt durch die Identifikation der lex naturalis mit dem Dekalog. Wir haben näher darauf einzugehen.

Die Lehre von der lex naturalis oder dem natürlichen Sittengesetz, das der Vernunft jedes Menschen mit dem Anspruch auf unbedingte Verbindlichkeit von Natur eingepflanzt ist und mit der Entwicklung der Vernunft notwendig ins Bewußtsein tritt, stammt aus der stoischen Philosophie. Zur Aufstellung dieser Lehre wurde die Stoa durch ein doppeltes Interesse geführt. Einerseits diente sie ihr zur Begründung des Urteils, daß „das Gute“ nicht willkürlich von Menschen erdacht und festgesetzt sei, daß es vielmehr eine notwendige Erscheinung des spezifischen Menschentums, der Vernunft, also daß es nicht θέcει, sondern φύcει gut sei. Anderseits diente sie im Gegensatz zu dem Partikularismus der nationalen sittlichen Anschauungen zur Begründung einer allgemein menschlichen Sittlichkeit, welche die verschiedenen Völker zur Einheit verbinde. Nach der Stoa ist die menschliche

Vernunft ein Teil der göttlichen, der Weltvernunft; die Gebote und Verbote der menschlichen Vernunft haben daher göttliche Autorität; in jedem entwickelten menschlichen Vernunftwesen sind sie instinktiverweise vorhanden als selbstverständliche προλήψεις oder κοιναὶ ἔννοιαι. Nur im Gegensatz gegen die Lehre Platon's, daß allein auf dem Wege der Wissenschaft, daher auch nur von wenigen, die Erkenntnis des wahren Menschentums zu erlangen sei, hat die Bezeichnung der instinktiven Vernunfterkenntnisse als ἔννοιαι φυσικαί oder ἔμφυτοι eine Bedeutung[1]). Was die Stoa hier aufstellt, also ihr Begriff der lex naturalis, deckt sich augenscheinlich einigermaßen, nur ethisch gewendet, mit der ursprünglichen Bedeutung des Dekalogs als des israelitischen Ausdrucks für die für das Gemeinschaftsleben des Volkes sich notwendig ergebenden, daher bei allen Völkern identischen Gebote der praktischen Vernunft. Die Apologeten gehen jedoch nicht auf die Begriffsbestimmung der Stoa zurück, sondern auf die Weiterbildung der stoischen Gedanken durch Cicero. Cicero nämlich ist es, der die Bezeichnung der instinktiven Vernunfterkenntnisse als ἔννοιαι φυσικαί oder ἔμφυτοι wörtlich versteht und daher nicht von Möglichkeiten sittlicher Erkenntnisse redet, die durch Entwicklung der Vernunft wirklich werden, sondern bestimmte Präformationen der Sittlichkeit, der vier Tugenden der Weisheit, der Gerechtigkeit, der Hochherzigkeit, der Mäßigung in dem jedem Menschen eingepflanzten Sinn für Wahrheitserkenntnis, für gesellige Ordnung usw. konstatieren zu dürfen glaubt. Lex ratio summa insita in natura, quae iubet quae facienda sint prohibetque contraria (De leg. I 61). Natura homini ingenuit sine doctrina notitias parvas rerum maximarum (De fin. V. 21 f. Tuscul. III 1. 2).

In der Begriffsprägung durch Cicero ist die lex na-

---

1) J. Gottschick, Art. Gesetz, natürliches in RE *6 628 f.

turalis in die römische Jurisprudenz als Lehre von dem ius naturale übergegangen, und die christliche Theologie hat sich von Anfang an in der Überzeugung an Cicero angeschlossen, daß die Erkenntnis des Guten, das von der Willensoffenbarung Gottes gefordert wird, nicht etwas dem Menschentum Fremdes und Unnatürliches sei, vielmehr ein ob auch verkümmerter ursprünglicher Besitz der Vernunft; durch Gottes Offenbarung werde das in der Tiefe Schlummernde erweckt, der Mensch komme zu sich selbst, indem er zu Gott komme, und das in Christus gegebene neue Menschheitsideal sei die ohne Offenbarung allerdings nicht erreichbare Vollkommenheit der sittlichen Ideale des natürlichen Menschen. Die Apologeten setzen nun aber die lex naturalis in bestimmte Beziehung zum Dekalog; sie können das natürlich nur unter der Voraussetzung, daß in dem Dekalog die vollkommene ethische Willensoffenbarung Gottes gegeben sei, und da liegt das Verhängnis. Καὶ γὰρ ἐν τῷ Μώϲεωϲ νόμῳ τὰ φύϲει καλὰ καὶ εὐϲεβῆ καὶ δίκαια νενομοθέτηται, πράττειν τοὺϲ πειθομένουϲ αὐτῷ . . . ἐπεὶ οἳ τὰ καθόλου καὶ φύϲει καὶ αἰώνια καλὰ ἐποίουν εὐάρεϲτοί εἰϲι τῷ θεῷ (vgl. Röm. 2 14. 15), — so schreibt Justin M. in seinem Dialogus cum Tryphone Judaeo cap. 45 (vgl. cap. 11). Von dem τὰ φύϲει καλά erneuernden mosaischen Gesetze unterscheidet er τὰ πρὸϲ ϲκληροκαρδίαν τοῦ λαοῦ διαταχθέντα, das Zeremonialgesetz, das nur den Juden gilt. Ähnlich spricht Irenäus (4 15) sich aus: Deus primo quidem per naturalia praecepta, quae ab initio inflexa dedit hominibus, admonens eos, id est per Decalogum (quae si quis non fecerit, non habet salutem), nihil plus ab eis exquisivit. Durch den Abfall Israels in der Anbetung des goldenen Kalbes sei das Volk zur Sklaverei zurückgekehrt (servi pro liberis concupiscentes esse), und ihrem Sklavensinn entsprechend sei ihnen das Joch des Zeremonialgesetzes auferlegt. Beide aber, Justin wie Irenäus, heben hervor, daß die iusti

patres (Henoch, Noah, die Patriarchen u. a.) virtutem Decalogi conscriptam habentes in cordibus et animabus suis . . . habebant in semetipsis iustitiam legis. Diese ganze Anschauung stammt aus Philo, der in seiner Schrift De Abrahamo (ed. Mangey II 1—40) in Enos, dem Sohne Seths, die ἐλπίς, in Henoch die μετάνοια καὶ βελτίωσις, in Noah die δικαιοσύνη, in Isaak die φυσικὴ ἀρετή, in Jakob die ἀσκητικὴ ἀρετή, in allen sechs die allgemeinen Typen der Sittlichkeit auf grund der νόμοι ἄγραφοι repräsentiert sieht. In seinen Schriften De Josepho und De Decalogo (Mangey II 41—79, 180—209) spricht er sich ähnlich aus. Daß in den Apologeten Philo nicht genannt wird, kann nicht auffallen; im Altertum und in der ganzen vorreformatorischen Zeit war Plagiat keine Gewissenssache. In seiner Doctrina christiana verwendet Augustin für die Predigtlehre im 4. Buch in ausgiebigster Weise Cicero und Quintilian, ohne sie auch nur zu nennen. Es ist ferner nachgewiesen, daß z. B. Ambrosius von Mailand zahlreiche Stellen aus Philo fast wörtlich abgeschrieben hat, ohne Philo anzuführen[1]). Über dieselbe Gepflogenheit im Mittelalter vgl. mein Lehrbuch der prakt. Theol. [2]I 624. Doch zurück zu Irenäus. Cum autem, fährt er fort, haec iustitia et dilectio, quae erat (nämlich die iustitia und dilectio der Vorväter), cessit in oblivionem et exstincta erat in Aegypto, necessario Deus . . . semetipsum ostendebat per vocem et eduxit de Aegypto populum in virtute, uti rursus fieret homo discipulus et sectator Dei. Tertullian ist durch seine eigentümliche Prägung derselben Lehre bemerkenswert. In seiner Schrift Adv. Jud. cap. 2 setzt er an die Stelle der lex naturalis die primordialis lex (Gen. 2 17: Baum des Erkenntnisses): quae lex eis sufficeret, si esset custodita. In hac enim lege Adae data omnia

---

1) Schürer [2]II 838. 848.

praecepta condita agnoscimus, quae postea pullulaverunt data per Moysen, während er in der Schrift De testimonio animae cap. 6 die Lehre unter weiterem Gesichtspunkt behandelt: Non Latinis nec Argivis solis anima de coelo cadit. Omnium gentium unus homo nomen est, una anima, varia vox, unus spiritus, varius sonus, propria cuique genti loquela, sed loquelae materia communis ... Merito igitur omnis anima et rea et testis est, in tantum et rea erroris, in quantum et testis veritatis et stabit ante aulas Dei die iudicii nihil habens dicere.

Die Tendenz der Lehre von der lex naturalis, wie sie in den angeführten Schriften der Apologeten sich kundgibt, ist sehr mannigfaltig. Vor allem sollte, um mit Tertullian zu reden, bezeugt werden, daß die Anima naturaliter christiana sei, so nennt er sie Apolog. 17 und De testimonio animae 1, daß das Menschentum in der Gesetzesoffenbarung Gottes zum Ausdruck, im Christentum zur Vollendung komme. Indem aber von dem geoffenbarten sittlichen Gesetz im Dekalog das Zeremonialgesetz unterschieden wurde, sollte eine deutliche Abgrenzung des Christentums vom Judentum erreicht werden. Überdies lag es den Apologeten nahe, einerseits die hohe Verehrung der Vorväter des Alten Testamentes zu begründen und die Notwendigkeit der Gesetzesoffenbarung durch Mose zu motivieren, anderseits den Heiden und Juden die Verantwortung ins Gewissen zu schieben, die sie durch Ablehnung des Evangeliums auf sich luden.

Die Schriftsteller und Lehrer der altkatholischen Kirche lehnen sich hinsichtlich der lex naturalis an die Apologeten an. Zacchäus und Apollonius (3. Jahrh.) in ihren Consultationes[1]) betonen, daß die lex divinitus lata non praeceptorum novitatem, sed reparationem iustitiae naturalis afferret, damit niemand wegen Unkenntnis des

[1]) MSL 20 1071 f.

Gesetzes sich im Gericht entschuldigen könne. Augustin wiederholt in seinen Quaestiones Vet. et Novi Test. Qu. 3 et 4[1]) fast wörtlich die angeführten Sätze des Irenäus: der Dekalog sei nichts anderes als lex in natura ipsa quodammodo inserta; schon vor Mose sei die lex naturalis bekannt gewesen, die Übertreter seien bestraft, die Täter des Gesetzes, die sich fürchteten zu sündigen, seien als gerecht erfunden. In seinem Werke De libero arbitrio I cap. 5 et 6[2]) spricht Augustin von der lex aeterna, die er, so scheint es, mit der lex naturalis als deren reine Form identifiziert; die lex aeterna spiegele sich in den menschlichen Staatsgesetzen, und nur diese Spiegelung sei das Wertvolle darin, das weit über bloß juridische Bestimmungen hinausgehe. Bedeutsam ist diese Äußerung auch um deswillen, weil Thomas von Aquin, nicht jedoch ohne Vermittelungen, sie aufgenommen und daraus bedenkliche Schlüsse gezogen hat. In seiner Summa theologica prima secundae Qu. 91 f. unterscheidet er die lex aeterna, ratio videlicet gubernativa totius universi in mente divina existens, von der lex naturalis in hominibus, participatio videlicet legis aeternae, secundum quam bonum et malum discernunt. Dann heißt es: praeter aeternam et naturalem legem est lex quaedam ab hominibus inventa, secundum quam in particulari disponuntur, quae in lege naturae continentur. Da nun einerseits der Mensch des geoffenbarten Gesetzes bedarf um seines übernatürlichen Lebenszweckes willen und zur Sicherung der durch die Sünde verdunkelten Erkenntnis der lex naturae, und da anderseits allein die Kirche, besser die Hierarchie der Kirche, die Hüterin und Verwalterin des geoffenbarten Gesetzes, der lex aeterna, ist, so war damit, um Gottschick's Worte zu gebrauchen, die Handhabe gegeben, die Kirche zur Richterin der Staatsgesetze zu machen.

---

[1]) MSL 35 2219 f. [2]) MSL 32 1221 f.

Wir verfolgen die Lehre von der lex naturalis nicht weiter, so verlockend es auch wäre. Sie spielt in der scholastischen Theologie eine Rolle, unsere Reformatoren: Luther, Melanthon, Brenz, Calvin haben sie bei der Lehre vom Gesetz in verschiedener Weise verwendet, — die Reformierten mit Brenz, weil die lex naturalis und der Dekalog identisch sind; der Dekalog wurde gegeben, sagt Brenz, ut extaret divinum testimonium, quod cognitio naturalis, humanae rationi indita, sit divina; Luther: insofern beide identisch sind. Die Theosophie, insonderheit Ötinger's, hat unter Berufung auf den Dichter Shaftesbury († 1713) in seiner Lehre vom sensus communis sie aufgenommen, und bis in die neueste Zeit gibt es wohl keinen Philosophen, der nicht über die lex naturalis sich irgendwie geäußert hätte. Wie haben wir evangelische Theologen darüber zu urteilen? Der bekannte Ausspruch des Apostels Röm. 2 14—16 ist in allen von Theologen angestellten Erörterungen das dictum probans. Es lautet nach Weizsäcker: „Wenn die Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur tun, was das Gesetz sagt, so sind sie, die kein Gesetz haben, sich selbst Gesetz, — zeigen sie ja, wie des Gesetzes Werk ihnen ins Herz geschrieben ist, indem ihr Gewissen sein Zeugnis dazu gibt und die Gedanken hinüber und herüber teils verklagen, teils auch entschuldigen, — für den Tag, da Gott richten wird, was in den Menschen verborgen ist, durch Jesus Christus laut meines Evangeliums." Ich mache darauf aufmerksam, daß einerseits der Satz durchaus hypothetisch sich darstellt, anderseits aber der Apostel nach seiner Gesamtanschauung kaum behaupten kann, daß Heiden den vollkommenen ethischen Gotteswillen, der doch erst in Christus offenbar geworden ist, überhaupt tun können, daß endlich die Worte: „zeigen sie ja, daß des Gesetzes Werk ihnen ins Herz geschrieben ist" offenbar eine Reminiszenz an Jerem. 31 31—34 sind. So ist die exegetische Meinung, für die auch Gottschick sich

entscheidet, nicht von vornherein abzuweisen, daß von Heidenchristen hier die Rede ist, das Diktum also für unsere Frage nicht brauchbar sich erweist. Abgesehen aber von Röm. 2 stehen zwei Tatsachen fest: 1. Tu, Deus, nos creasti ad te, ideo cor nostrum inquietum est, donec requiescat in te. Alles wahre Menschentum hat seine Vollendung im Christentum, und das ethische Willensgesetz Gottes ist weder unvernünftig, noch übervernünftig, sondern vollkommen vernünftig. 2. Das natürliche, heidnische, Menschentum ist geschichtlich und national unendlich verschieden; die sittliche Vernunft tritt bis zu radikaler Unvernunft auf, wie sie anderseits in Kulturvölkern in relativer Kraft und Reinheit sich zeigt. Hier sind Annäherungen an das christliche Sittengesetz unverkennbar, dort Abirrungen bis zu Gewissens-Scheußlichkeiten. Beides ist geschichtlich geworden, auch die Perversitäten sind gewissermaßen eine schuldlose Schuld. Das Menschentum muß erweckt werden, und es kann erweckt werden, darauf beruht die Erlösungsfähigkeit des genus humanum, und erst in dem erweckten Menschentum tritt das natürliche Sittengesetz als weissagende Vorstufe für das christliche Sittengesetz auf. Innerhalb des Christentums, insonderheit des evangelischen Christentums, ist die lex naturalis durch den Einfluß der christlichen Gemeinschaft in Haus, Schule und Kirche infiziert, und es führt zu leeren Abstraktionen, wenn diese geschichtliche Infektion nicht beachtet und nicht in Rechnung gezogen wird. Soweit über die lex naturalis.

Augustin bezeichnet das letzte Stadium der Entwicklung in der Auffassung des Dekalogs vor der Reformation. Nicht als ob nicht in den zahlreichen Bearbeitungen des Dekalogs im Mittelalter neue und eigentümliche Gedanken hervorgetreten wären; an ihnen hat es nicht gefehlt, aber von bleibendem Einfluß sind sie, soweit ich sehe, nicht gewesen. Dagegen hat Augustin durch seine Autorität die Auffassung des Dekalogs für lange Jahrhunderte, teilweise bis ins

20. Jahrhundert, im Abendlande bestimmt, selbst nach solchen Seiten hin, die wir nur als bedauerliche Verirrungen kennzeichnen können. Zu diesen Verirrungen gehört vor allem der törichte Einfall, den Augustin in Sermo 8[1]) vorträgt, indem er die decem plagae Aegypti mit der decem praecepta des Dekalogs in die nächste Beziehung stellt. Die erste Plage, die Verwandlung des Wassers in Blut (Ex. 7 20), bezeichnet die Übertretung des ersten Gebotes: denn Wasser ist Gott, Blut caro mortalis, die conversio aquae in sanguinem ist das obscuratum et insipiens cor eorum; Röm. 1 21—23 steht die Deutung: commutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis. Die zweite Plage, die ranarum loquacitas, zeigt die Übertretung des zweiten Gebotes: non assumes nomen Domini Dei tui in vanum. Denn der Frösche loquacitas ist vanitas, also Gegensatz zu veritas, oder Christus nach Joh. 14 6, oder nomen Dei. Die Mückenplage (Ex. 8 17) steht im Gegensatz zu der requies des Sabbats, die der hl. Geist gewährt. Das Ungeziefer Ex. 8 24 besteht aus großen Schwärmen der Κυνομυῖα = canina musca = Hundsfliege. Und caninum est parentes non agnoscere. Merito ergo et catuli canum caeci nascuntur, damit sie ihre Eltern nicht sehen usw. Augustin ist nicht der erste, der die 10 ägyptischen Plagen und die 10 Gebote zusammengestellt hat; in der syrischen Didaskalia, die 1904 von Hans Achelis und Joh. Flemming in deutscher Bearbeitung herausgegeben wurde, finden wir Cap. IX (S. 45) die Anrede: „Höre, du katholische Kirche Gottes, die du den 10 Plagen entronnen bist, die 10 Gebote empfangen, das Gesetz gelernt und den Glauben festgehalten hast"; die Plagen sind also schon im 3. Jahrhundert als Allegorie der Übertretungen und Sünden verwendet. Augustin aber hat diese

---

[1]) MSL 38 67 f.

Allegorieen sanktioniert, und Isidorus Hispalensis (Quaestiones in Exodum cap. 29)[1]) Rhabanus Maurus (Commentaria in Exodum II 13)[2]), Petrus Damiani (Opusculum 44)[3]), Martinus Legionensis (Sermo 15 in Dominica quarta Quadragesimae)[4]), Bonaventura[5]) folgen seinem Vorbild. In der Heidelberger Bilderhandschrift Nr. 438 aus dem Ende des 14. oder dem Anfang des 15. Jahrhunderts, in Johann Schott's: Spiegel Christlicher walfart 1509, in dem gleichzeitigen Beichtbüchlein Peniteas cito oder Penitentionarius[6]), also bis an die Schwelle der Reformation, sind die 10 Plagen Ägyptens die Gegenbilder der 10 Gebote. Die alexandrinische Allegorese und seine Vorliebe für Zahlensymbolik sind die Verführer Augustin's gewesen.

Eine Weiterführung der mit der Ethisierung des Dekalogs durch Jesus beginnenden Entwicklung bezeichnen diese Extravaganzen nicht. Die Weiterführung haben wir an anderer Stelle zu suchen. Augustin ist überhaupt der erste kirchliche Schriftsteller, der mit dem Dekalog ausdrücklich und eingehend sich beschäftigt. In zahlreichen Werken — ich nenne nur die Quaestiones Vet. et N. Test. 3. 4, die Quaestiones in Heptateuchum II 71, De libero arbitrio I 5. 6, De disciplina christiana cap. 2. 3, Sermones 249—252, De fide et operibus cap. 27, Ep. 55 in inquisitiones Januarii cap. 11, De spiritu et litera cap. 14 f. — behandelt er den Dekalog; in einigen anderen Schriften, z. B. Enchiridion cap. 18. 19, De mendacio cap. 4. 5 u. a., kommt er auf einzelne Gebote zu sprechen. Unermüdlich ventiliert er die alte Frage über das Verhältnis der lex naturalis zum Dekalog, diesem ausreichenden Gefäß für die

---

[1]) MSL 83 301 f. [2]) MSL 108 100 f.
[3]) MSL 145 694. [4]) MSL 208 781 f.
[5]) v. Zezschwitz II 1 S. 268.
[6]) J. Geffcken: Bildercatechismus Beilage S. 9 f. 179 f. 188 f.

christliche Ethik, aber neu ist ein doppeltes: 1. In De disciplina christiana cap. 2. 3 preist er den thesaurus magnus göttlicher Dinge, nämlich die unzähligen Gebote der hl. Schrift, die gegeben seien, damit niemand am Tage des Gerichtes mit Unwissenheit sich entschuldigen könne. Dennoch wollte Gott consummare et breviare verbum super terram, wie der Prophet (Jes. 10 23 nach der Vulg.) verkündet hat: „verbum enim consummans et brevians faciet Dominus super terram.“ Dies Verbum consummans et brevians der Gebote Gottes ist nicht etwa, wie wir nach den früher zitierten Äußerungen erwarten müßten, der Dekalog, sondern das Doppelgebot der Liebe zu Gott und zum Nächsten, so kurz, daß jeder es lesen kann, so offenbar, daß niemand sich mit Unkenntnis entschuldigen kann. Augustin bleibt das Verdienst, nach Jesu Vorgang, das Doppelgebot der Liebe als das breviarium aller praecepta Dei mit großem Nachdruck hervorgehoben zu haben, und so oft er von der praecepta Dei redet, meint er das Doppelgebot der Liebe. Aber ursprünglich ist der Gedanke bei Augustin nicht; bereits Cyprian De dominica oratione cap. 28 schreibt mit Berufung auf dieselbe Jesajastelle (10 23), daß Gott omnem precem nostram 'salutari sermone (nämlich dominica oratione) breviavit, und daß Gott praeceptorum suorum fecit grande compendium in dem Doppelgebot der Liebe. Nebenbei sei bemerkt, daß Fulgentius von Ruspe[1]) den Gedanken dadurch vervollständigt, daß er zu dem verbum consummans et brevians der Gebote und der Gebete das verbum consummans et brevians aller Glaubensartikel in dem Symbolum hinzufügt.

Weit weniger glücklich ist Augustin darin, daß er das Doppelgebot der Liebe im Dekalog entfaltet sieht — dieser von den Apologeten betretene Irrweg — und daß er es zum

[1]) MSL 65 823.

Teilungsprinzip der dekalogischen Vorschriften für die beiden Gesetzestafeln macht. Im 9. Sermo De tempore predigt er: Ad duo praecepta i. e. ad dilectionem Dei et proximi, pertinet decalogus. Ad primum praeceptum tres chordae pertinent, quia Deus est trinitas. Ad alterum vero praeceptum, i. e. ad dilectionem proximi, septem chordae, quomodo vivatur inter homines. Nam ipse numerus septenarius tanquam septem chordarum incipit ab honore parentum. Augustin setzt damit für den Gehorsam gegen die Gebote der zwei Tafeln ein zwiefaches Prinzip der Gesinnung, zum ersten die Liebe zu Gott, zum andern die Liebe zum Nächsten; und bis zum heutigen Tage hat Augustin eifrige Nachfolger unter den Katecheten aller Konfessionen darin gefunden. Selbst ein Steinmeyer ist davon gefangen, obgleich er sich gegen die mechanische Auffassung verwahrt, als wäre für die zweite Tafel nicht die Liebe zu Gott, sondern die Liebe zum Nächsten die Grundgesinnung. Wie anders redet Jesus, da er die Vollkommenheit der Gotteskinder in der Liebe göttlicher Art erblickt, wie anders Paulus, der aus der einheitlichen Gesinnung der Nächstenliebe den Gehorsam gegen die Gebote ableitet, oder Irenäus, der die iustitia gleichsetzt der dilectio Dei, und wie frei und groß wandelt Luther in den Fußstapfen unseres Herrn, wenn er das Prinzip der Erfüllung alles ethischen Gotteswillens in dem positiv verstandenen ersten Gebot enthalten sieht und für die Neutestamentliche Erfüllung aller dekalogischen Vorschriften nur das eine kennt: „Wir sollen Gott fürchten und lieben!“ —

IV. Offizieller Text und offizielle Erklärung des Dekalogs in der evangelischen Kirche

Von einem kirchlichen Text des Dekalogs im Unterschiede von dem biblischen Texte kann man erst von der Zeit an reden, als der Dekalog zum katechetischen Lehrstück im Dienste der Ohrenbeichte erhoben wurde. Wann geschah das? Von Augustin an hat das Mittelalter eine große Reihe von Kommentaren über den Dekalog hervorgebracht; sie stehen sämtlich im Dienst der Exegese oder der Askese und sind darin eins, daß der Dekalog als das Schema der ganzen christlichen Sittlichkeit angesehen und behandelt wird. Vielleicht ist diese Beschränkung auf die theologische Erörterung und das mönchische Lebensideal der Grund, daß die Verwendung des Dekalogs zur Volkserziehung außerhalb des Gesichtskreises lag. Die von 789—813 erlassenen Kapitularien Karl's des Großen, die sich in unablässigen Vorschriften über die Unterweisung des Volkes im Credo und Paternoster nicht genugtun können, erwähnen den Dekalog nicht; weder der Sachsenspiegel, noch der Schwabenspiegel, noch das Corpus iuris canonici verweisen auf den Dekalog. Nur die Rechtsbücher der Friesen und Angelsachsen machen eine Ausnahme. Der Hauptanstoß zur Änderung wurde durch die beiden Laterankonzilien von 1179 und 1215 herbeigeführt: die Ohrenbeichte wurde obligatorisch. Unter Innocenz III. hatten die Ideen Gregor's VII.: die Unterjochung der Laienwelt unter die Herrschaft des Klerus

den Sieg davongetragen; aber zu gleicher Zeit fingen die Staaten, Städte und Gemeinheiten an, in Rechtssachen von der Macht des Klerus sich zu befreien, so daß dieser formell auf das kirchliche Recht sich zurückgedrängt sah. Hier jedoch suchte der Klerus das im Straf- und Zivilrecht verlorene Gebiet wieder zu erobern und die Laienwelt dennoch in Abhängigkeit zu erhalten. Das Mittel war der Beichtstuhl; in ihm galt nur das kirchliche Recht, Moral und Recht ward identifiziert; durch ein System der Beichtinquisition verlor der schlichte Mann jede Sicherheit in der Beurteilung seiner Handlungen, erst im Beichtstuhl erfuhr er, was sündig war, was nicht, das sittliche Bewußtsein wurde in seinem Lebensnerv geschädigt. Als Schema der Beichtinquisition empfahl sich der Dekalog; als katechetisches Lehrstück trat er im 13. Jahrhundert dem Credo und Paternoster zur Seite, dem Volk wurde er durch regelmäßig wiederkehrende Predigten zur Kenntnis gebracht, in zahlreichen Beichtunterweisungen wurde es über den Inhalt der hierarchischen Forderungen belehrt. Der Dekalog wurde nicht nur das Schema für die christliche Sittlichkeit, sondern auch für die kirchlichen Forderungen, von denen die Versus memoriales und die prosaischen Kataloge der verschiedenen Sünden und Tugenden eine Art Auszug bilden.

1. Der offizielle Text des Dekalogs in der evangelischen Kirche

Während in den Kommentaren des Mittelalters der biblische Text zugrunde gelegt wird, erfährt der Dekalog im kirchlich-katechetischen Gebrauch eine Umformung, wie sie dem unmittelbaren kirchlichen Zweck entspricht. Eigentümlicherweise macht das Bedürfnis nach einer festen einheitlichen Form, die doch für das Credo und Paternoster unbedingt maßgebend ist, für den Dekalog in keiner Weise sich geltend.

Aus 10 Beichtbüchern und Predigtsammlungen vom 13. bis Anfang des 16. Jahrhunderts habe ich 10 verschiedene Rezensionen zusammengestellt, von denen ich nur die Rezension einer der beiden Predigten Berthold's von Regensburg über den Dekalog[1]) mitzuteilen mir erlaube: 1. dû solt dekeinen fremeden got ane beten vor mir. 2. dû solt dînes gotes namen nîht unnützelîchen nennen. 3. dû solt dînen ruowetac heilic machen. 4. dû solt êren dînen vater unde dîne muoter, daz dû lancleben habest. 5. du solt nieman toeten. 6. dû ensolt nîht unkiusche sîn. 7. dû solt nîht steln. 8. dû solt nîht valsch geziuc sîn. 9. dû solt dînes ebenkristen dinges ze unrehte nîht gern. 10. dû solt dînes ebenkristen gemechede nîht begern. Daß einige Beichtunterweisungen wie Luther im Großen Katechismus das 9. und 10. Gebot als ein Gebot behandeln, und daß mehrere für das 9. und 10. Gebot nicht Ex. 20, sondern Dt. 5 zugrunde legen, sei nur nebenbei bemerkt; einig sind alle darin, daß alle Motivierungen und Erweiterungen der Dekaloggebote ausgefallen sind, daß das Bilderverbot keine Aufnahme gefunden hat, und daß das Sabbatgebot in ein kurzes Feiertagsgebot verändert ist. Es ist demnach keinem Zweifel unterworfen, daß Luther in seiner Rezension des Dekalogs nicht original ist, daß er sich vielmehr an eine in Kursachsen traditionelle Form angeschlossen hat. Ebenso hat Luther darin, daß er die Verheißung und Drohung beim Bilderverbot auf alle Gebote bezieht, Vorgänger in der römischen Kirche des Mittelalters, z. B. Rupert von Deutz († 1135) in Exodum lib. III cap. 21[2]). Auch darin übernimmt Luther das Herkommen, daß er, der in seiner Deutschen Messe 1526 den Pfarrern es einschärft, bei der einmal angenommenen Form der Liturgie

[1]) Ausgabe von Pfeiffer und Strobl I 269 f. vgl. II 198 f.
[2]) MSL 167 179 f.

zu bleiben, den Text des Dekalogs nicht nur häufig ändert, sondern auch im Großen und Kleinen Katechismus willkürliche Änderungen nebeneinander bestehen läßt. Die Veränderungen, die Luther selbst im Kleinen Katechismus im Text des Dekalogs vorgenommen hat, sind von Kawerau im 3. Bande der sogenannten Braunschweiger Lutherausgabe registriert, während Ferdinand Cohrs im 23. Bande der Monumenta Germaniae Paedagogica S. 300 f. die verschiedenen Texte des Dekalogs zusammengestellt hat, die von den evangelischen Katechismen vor Luther's Enchiridion dargeboten werden.

Die Willkür der Textänderung des Dekalogs ist in der lutherischen Kirche beibehalten worden; und völlige Unsicherheit über den Wortlaut war die Folge. Unter diesen Umständen ist es zu begrüßen, daß in der Concordia von 1580 ein autoritativer symbolischer Text des Dekalogs gegeben ist, wie er fortan in der lutherischen Kirche allein berechtigt sein sollte. Leider hat sich die Concordia dazu nicht erhoben, einen gleichlautenden Text für beide Katechismen herzustellen; ihr Text des Kleinen Katechismus lehnt sich, jedoch keineswegs wörtlich, an Luther's Ausgabe letzter Hand an, während der Text des Großen Katechismus die stets unverändert gebliebene, aber vom Kleinen Katechismus von vornherein abweichende Textgestalt von 1529 beibehielt, und die zweite Vorrede Luther's zum Großen Katechismus eine Textgestalt bietet, die weder mit dem Texte des Großen, noch mit irgend einer Textgestalt des Kleinen Katechismus sich deckt. So haben wir also in der lutherischen Kirche drei verschiedene Textrezensionen des Dekalogs, alle drei von gleichem symbolischen Ansehen. Dazu kommt aber noch ein neuer Mißstand. Im Jahre 1880 zur dritten Zentenarfeier der Concordia beauftragte die Eisenacher Kirchenkonferenz ihr Mitglied D. Calinich, Hauptpastor in Hamburg, um der Unsicherheit und Verwirrung der im kirch-

lichen Gebrauch befindlichen Dekalogtexte ein Ende zu machen, einen Normaltext des Kleinen Katechismus zu entwerfen. Der Auftrag wurde ausgeführt, der Normaltext wurde 1884 von der Konferenz angenommen und den Landeskirchen Deutschlands zur Einführung empfohlen. Die berechtigte Erwartung jedoch, daß die Vertreter der deutschen Kirchenregimente so viel Achtung vor den symbolischen Büchern ihrer Kirche hätten, daß sie als allgemein gültigen Normaltext nur

Großer Katechismus	
Vorrede	Text
1. Du sollst keine andern Götter haben neben mir.	Du sollst nicht andre Götter haben.
2. Du sollst den Namen Gottes nicht vergeblich führen.	Du sollst Gottes Namen nicht vergeblich führen.
3. Du sollst den Feiertag heiligen.	Ebenso.
4. Du sollst Vater und Mutter ehren.	Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren.
5.—7. Du sollst nicht töten. Du sollst nicht ehebrechen. Du sollst nicht stehlen.	Ebenso.
8. Du sollst kein falsch Zeugnis reden wider deinen Nächsten.	Du sollst nicht falsch Zeugnis reden wider deinen Nächsten.
9. Du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus.	Ebenso.
10. Du sollst nicht begehren seines Weibs, Knechts, Magd, Viehe oder was sein ist.	Ebenso.

einen der symbolischen Texte anerkännten oder eine Kombination der drei Symboltexte versuchten, zeigte sich nicht erfüllt. Neben die drei autoritativen Texte der Symbole wurde ein von allen dreien abweichender autoritativer Text der Kirchenregimente gestellt und die Willkür aufs neue sanktioniert. Wir stellen den symbolischen und den kirchenregimentlichen Text des Kleinen und die beiden symbolischen Texte des Großen Katechismus synoptisch zusammen.

Kleiner Katechismus	
Symbolischer Text	Kirchenregimentlicher Text
Du sollst nicht andere Götter haben.	Ich bin der Herr, dein Gott. Du sollst nicht andere Götter haben neben mir.
Du sollst den Namen deines Gottes nicht mißbrauchen.	Du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes, nicht unnützlich führen; denn der Herr wird den nicht ungestraft lassen, der seinen Namen mißbraucht.
Ebenso.	Ebenso.
Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren.	Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren, auf daß dir's wohlgehe und du lange lebest auf Erden.
Ebenso.	Ebenso.
Du sollst nicht falsch Gezeugnis reden wider deinen Nächsten.	Du sollst nicht falsch Zeugnis reden wider deinen Nächsten.
Ebenso.	Ebenso.
Du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib, Knecht, Magd, Viehe oder was sein ist.	Du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib, Knecht, Magd, Vieh oder alles, was sein ist.

Endlich sei auch die Differenz zwischen dem Großen und dem Kleinen Katechismus erwähnt, daß die im Pentateuch dem Bilderverbot angehängte Verheißung und Drohung im Großen Katechismus sowohl beim ersten Gebot, als auch — wie im Kleinen Katechismus ausschließlich — unter „Beschluß der Zehen Gebot" als auf alle Gebote bezüglich behandelt wird.

In weit günstigerer Lage ist die reformierte Kirche hinsichtlich der Textgestalt des Dekalogs. Von vornherein wurde in den Katechismen, insonderheit im Heidelberger Katechismus, der im folgenden hauptsächlich berücksichtigt wird, der biblische Text aus Ex. 20 unverändert rezipiert, und niemals ist eine Änderung vorgenommen. Ob auch für die katechetische Erklärung des Dekalogs, wie sie der Heidelberger Katechismus gibt, der biblische Text günstig ist, wird der zweite Abschnitt, zu dem wir jetzt übergehen, darzulegen haben.

2. Die offizielle Erklärung des Dekalogs in der evangelischen Kirche

Enthält die Erklärung in den Katechismen mosaische Gesetzesauslegung oder christliche Sittlichkeit? Calvin beginnt den 2. Teil seines Genfer Katechismus 1536, symbolisch in der Ausgabe von 1545, mit der Frage: Quam autem vivendi regulam nobis posuit? Legem suam, nämlich den Dekalog, den er deshalb auch dem Lehrstück De fide folgen läßt. Im Heidelberger Katechismus wird der Dekalog im 3. Teil, der von der Dankbarkeit für die uns zuteil gewordene Erlösung (2. Teil) handelt, erklärt. Luther gibt, wie wir sahen, schon im Text überhaupt nicht den Alttestamentlichen Dekalog, sondern, um mit v. Zezschwitz zu reden, „eine kirchliche Umformung", und der Inhalt der Erklärung läßt keinen Zweifel übrig, daß Luther ebenso wie die reformierten Katechismen nicht mosaische Gesetzesaus-

legung, sondern Darstellung christlicher Sittlichkeit geben will. Aber — eine zweite Frage: zeigen die Katechismen an den einzelnen Geboten nur einzelne Seiten christlicher Sittlichkeit auf, oder wollen sie in dem Schema des Dekalogs die ganze christliche Sittlichkeit, natürlich in abrißartiger, gemeinverständlicher Form, zur Darstellung bringen? Ohne Frage: die ganze christliche Sittlichkeit, doch mit einem wesentlichen Unterschied. Die reformierten Katechismen zählen die Stücke christlicher Sittlichkeit auf, die Gott geboten hat und weil sie Gott geboten hat; Luther nicht so. Er ist, modern ausgedrückt, davon durchdrungen, daß alle echte Sittlichkeit im Christentum autonom ist, daß jeder Christ sich selbst in allen Fällen seines Lebens zu entscheiden und das Richtige zu finden hat. Darum verkündet er nur ein Gebot als das einzige Prinzip alles christlichen Lebens: „Wir sollen Gott über alle Dinge fürchten und lieben, d. h. ihm vertrauen“; an dem Dekalog gibt er Beispiele, was aus dem Prinzip nach einzelnen Richtungen hin, wie sie von den Geboten bezeichnet werden, für den Christen mit Notwendigkeit folgt, ohne damit sagen zu wollen, daß aus dem Prinzip der Furcht und der Liebe Gottes nur das zu folgern wäre, was in den Geboten angegeben wird. Wir kommen später auf diesen tief evangelischen, überaus weisen Gedanken Luther's zurück.

Zur Beurteilung der Erklärung des Dekalogs stellen wir den Satz der Didaktik voran, daß die Erklärung des Textes alles berücksichtigen muß, was der Text enthält. An diesem Kanon gemessen, ist der Heidelberger Katechismus völlig unzureichend. In ehrfürchtiger Pietät gegen den Wortlaut des Alten Testaments wird der Text von Ex. 20 als Ausdruck des sittlichen Willens Gottes vorangestellt, aber die Erklärung geht ganz andere Wege. Im 1. Gebot wird die Erlösung aus Ägypten, im Bilderverbot die Drohung und Verheißung, im 5. Gebot die Verheißung des langen

Lebens völlig übergangen, und in der Erklärung des Sabbatgebotes erinnert nur das Wort von dem ewigen Sabbat an den Text. Das ist um so schuldvoller, als Calvin's Katechismus dies alles sorgfältig berücksichtigt, teilweise in vorzüglicher Ausführung.

Viel bedenklicher verfährt freilich der Kleine Katechismus des Kirchenregiments; er behält Luther's Erklärung bei, aber macht im Text Zusätze, ohne irgendwie auf sie Rücksicht zu nehmen. Namentlich beim 1. Gebot und bei dem Wohlergehen und dem langen Leben des 4. Gebotes wäre eine Erläuterung unerläßlich gewesen. Bei Luther fehlt im Text des 1. Gebotes leider die Einleitung. Er hat sich dadurch die Heilswahrheit entgehen lassen, daß die Voraussetzung aller Willensoffenbarung Gottes seine grundlegende Erlösungstat ist, in Israel die Ausführung aus Ägypten, im Neuen Bunde Joh. 3 16. Luther selbst hat, scheint es, den Mangel gefühlt. Ich denke an das 1. Gebot im Großen Katechismus: „Was heißt einen Gott haben oder was ist Gott? Antwort: ein Gott heißet das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten“, — da wird doch Gottes Gnadenoffenbarung vorausgesetzt; auch an die Erklärung des 1. Artikels im Großen Katechismus sei erinnert: „Daß der Glaube (des 2. Hauptstücks) nichts anderes ist, denn eine Antwort und Bekenntnis der Christen, auf das 1. Gebot gestellt. Als wenn man ein junges Kind fragte: Lieber, was hast du für einen Gott? Was weißt du von ihm? Daß es könnte sagen: Das ist mein Gott: zum ersten der Vater, der Himmel und Erde geschaffen hat.“

Das Bilderverbot fehlt bekanntlich in der römischen Tradition und bei Luther. Der Grund, den Geffcken oftmals anführt, die Neigung zum Bilderdienst habe das Verbot beseitigt, ist nicht zutreffend. Denn Augustin, der Haupturheber der Beseitigung, hebt in De consensu Evan-

gelistarum I 9 16 und De trinitate VIII 4 7[1]) hervor, dem Glauben sei es nicht dienlich, sich an ein Bild der Phantasie zu halten; in den heiligen Schriften, nicht an den gemalten Wänden, sollen wir Christus und die Apostel kennen lernen. In der morgenländischen Kirche, von Clemens Alex. und Origenes an, wird das Bilderverbot durchgehends mitgezählt, wie es denn auch Petrus Mogilas 1629 in den Katechismus des Morgenlandes aufgenommen hat, trotz des dort blühenden Bilderkultus. Der Grund der Auslassung wird exegetischer Art sein, man hielt im Bilderverbot Götzenbilder, nicht Jahvebilder, untersagt und nahm es daher für eine weitere Ausführung des 1. Gebotes. Bei Augustin kommt seine Vorliebe für Zahlensymbolik hinzu. Calvin und der Heidelberger Katechismus behandeln das Bilderverbot besonders als 2. Gebot, Calvin, indem er das Verbot auf Gottesbilder, denen ein Kultus geweiht wird, beschränkt, der Heidelberger Katechismus, indem er alle religiösen Bilder „als der Laien Bücher" — der Ausdruck stammt von Gregor I. Ep. IX 105 XI 13[2]) — in der Kirche verboten sein läßt, und dadurch in die mißliche Lage kommt, die Calvin vermeidet, die Drohung und Verheißung auf die religiösen Bilder überhaupt zu beziehen, d. h. mit Kanonen auf Spatzen zu schießen; wohlweislich schweigt daher die Erklärung von der Drohung und Verheißung. Die ästhetische und pädagogische Frage, ob Bilder überhaupt im Kirchengebäude zu verwenden sind, ist unter bestimmten Kautelen zu bejahen. Hier aber stehen zwei andere Fragen zur Diskussion: 1. die ästhetische und religiöse Frage: ob die bildliche Darstellung Gottes zu rechtfertigen ist. Jüngst hat noch Cornelius Gurlitt in seiner Rektoratsrede am 1. März 1904 die Frage aufs entschiedenste verneint: „Michelangelo, Dürer, van Eyck haben nur den macht- und güte-

[1]) MSL 34 1049 42 951 f. [2]) MSL 77 1027. 1128.

vollen alten Mann zu schildern vermocht, sind über Phidias' Zeus nicht hinausgekommen." Selbst ein Raffael in seinen Stanzen und Loggien, ein Peter Paul Rubens, der auf seinem Dreieinigkeitsgemälde in der alten Pinakothek zu München Gott den Vater als einen Greis mit einer Glatze und spärlichem Seitenhaar darstellt, von Arnold Böcklin ganz zu schweigen, der uns zumutet, in einem kleinen vollbärtigen russischen Popen Gott zu erkennen, der den abgemagerten Adam ins Paradies führt, — sie alle sind an der unmöglichen Aufgabe gescheitert, und Klopstock hat ganz recht, als er dem Maler Füger, der sich bei seiner Abbildung Gottes auf Raffael und Michelangelo berufen hatte, schrieb: „Kühner Mann! Sie haben auch den Vater darzustellen gewagt; Raffael und Angelo hatten es, sagen Sie, getan. Ihr habt alle drei gesündigt." [1]) Eine Gefährdung des religiösen Lebens entsteht aber wohl kaum durch bildliche Gottesdarstellungen; die religiöse Phantasie bildet sich doch unwillkürlich irgend eine Gestalt vor, ohne sie und damit auch jene Bilder ernst zu nehmen. Die zweite Frage ist pädagogischer Art: empfiehlt es sich, das Bilderverbot in kirchlicher Umformung als religiös-sittliches Gebot aufzunehmen, um etwa die Idololatrie der Marien- und Heiligenverehrung der römischen Kirche abzuweisen? Jedenfalls fällt Marien- und Heiligendienst nicht unter den Bilderdienst, vor allem nicht unter den Dienst der Jahvebilder, sondern in die Kategorie der Vielgötterei und des Götzendienstes; die etwa nötige katechetische Behandlung würde beim 1. Gebot am rechten Orte sein. Der römischen und der lutherischen Tradition, das Bilderverbot in der Unterweisung der christlichen Jugend zu streichen, können wir deshalb nur beipflichten.

In der zweiten großen Differenz zwischen dem lutherischen und dem reformierten Katechismus, das Lustverbot

[1]) Geffcken, Einteilung des Decalogus 27 f. 106 f. 231.

betreffend, dürften folgende Bemerkungen am Platze sein: 1. Luther folgt in der Teilung des Lustverbotes der Augustinischen Tradition, die übrigens nach dem Zeugnis des Origenes schon lange vor Augustin in gewissen christlichen Kreisen üblich war. Augustin legt dem Lustverbot die Rezension Dt. 5 zugrunde und sieht im 9. Gebot die concupiscentia carnalis, im 10. Gebot die cupiditas nach dem Gute des Nächsten verboten. Darin schließt sich Luther dem Augustin nicht an; er hält den Text von Ex. 20 fest, überträgt jedoch das לֹא תִתְאַוֶּה des 10. Gebotes im Dt. auf das 9. Gebot des Ex. 20 „mit einem Schein des Rechtes an uns bringen", während er das לֹא תַחְמֹד des 9. Gebotes in Dt. 5 auf das 10. Gebot in Ex. 20 überträgt: „abspannen (das Vieh), abdringen (das Gesinde), abwendig machen (das Weib)". Steinmeyer formuliert den Sinn von Luther's Erklärung: im 9. Gebot sei der Neid, im 10. die Mißgunst verboten, insofern nicht richtig, weil Luther nicht die innerliche Lust des Herzens in Neid und Mißgunst, wie Steinmeyer es auffaßt, sondern betrügerische Handlungen im Auge hat. 2. Da jedoch im Lustverbot nur solche Gegenstände genannt werden, die in das Gebiet der Gebote: „Du sollst nicht ehebrechen" und „Du sollst nicht stehlen" fallen, so gerät Luther mit seiner Erklärung des Lustverbots in bedenklichen Konflikt mit der Erklärung des Gebotes: du sollst nicht stehlen, in dem bereits von „An uns bringen" die Rede war und sein mußte, und jeder Religionslehrer weiß davon zu berichten, welche Mühe es den Schülern macht, die Erklärungen des 7. und 9. Gebotes auseinanderzuhalten. Bei der ethischen Auffassung des Dekaloges gehören auch die trügerischen Praktiken, die Luther im Lustverbot untersagt sein läßt, in die Behandlung des 7. Gebotes hinein, wie denn der Heidelberger Katechismus die Phrase aus Luther's 9. Gebot: „Mit einem

Schein des Rechtes an uns bringen" in seine Erklärung des Gebotes: Du sollst nicht stehlen herübergenommen hat, und das 9. und 10. Gebot werden in der Fassung Luther's überflüssig. Den richtigen Weg, das Lustverbot zu verwerten, zeigt der Große Katechismus nicht nur darin, daß er, wie es auch allein zu rechtfertigen ist, das 9. und 10. Gebot des Kleinen Katechismus mit dem Apostel Paulus (Röm. 7 7 13 9), mit Philo und Josephus, mit der morgenländischen und der reformierten Tradition als ein einheitliches Gebot behandelt, sondern auch in der innerlichen Wendung, die er dem Gebot: „Du sollst nicht begehren" mit der Bemerkung gibt: „Daß [damit] Gott die Ursach und Wurzel aus dem Wege räume, daher alles entspringt, dadurch man dem Nächsten Schaden tut ... Denn er will fürnehmlich das Herz rein haben, wiewohl wir's, solange wir hie leben, nicht dahin bringen können, also, daß dies wohl ein Gebot bleibe, wie die andern alle, das uns ohne Unterlaß beschuldigt und anzeigt, wie fromm wir für Gott sind." Der Heidelberger Katechismus drückt (Fr. 113) denselben Gedanken, anknüpfend an Röm. 7 7, mit den Worten aus: „Daß auch die geringste lust oder gedancken wider irgend ein gebot Gottes in vnser hertz nimmermehr komme, sonder wir für vnd für von gantzem hertzen aller sünde feind sein vnd lust zu aller gerechtigkeit haben sollen." Bei der Behandlung des Dekalogs im Sinne christlicher Sittlichkeit wird ja bei keinem Gebot der Hinweis fehlen, daß im Christenleben auf die Gesinnung alles ankommt und daß Gott das Herz ansieht; allein es wird pädagogisch gewiß zu rechtfertigen sein, daß das Wort: „Laß dich nicht gelüsten" am Schluß der Behandlung des Dekalogs nicht zwar in Koordination mit den anderen Geboten, wohl aber als die Verinnerlichung aller Gebote noch einmal auf die Gesinnung zurückführende Erinnerung: „daß wir für und für von ganzem hertzen aller sünde feind sein und lust zu aller gerechtigkeit haben sollen" und als unausweichliche Konsequenz

von dem Grundgebot: „Wir sollen Gott fürchten und lieben“ hervorgehoben wird.

Wir streichen also, wie vorhin ausgeführt ist, das Bilderverbot mit Luther, und wir nehmen das Lustverbot als einheitliches Gebot mit den Reformierten und in ihrer Auslegung an, — aber ubi erit veritas decalogi? Non complebitur decem numerus mandatorum sprechen wir mit Origenes (hom. 8 in Ex.)[1]. Nun, der decalogus und decem numerus ist da. Ich erinnere daran, daß der christianisierte Eingang: „Ich bin der Herr, dein Gott, der ich dich aus Ägyptenland, aus dem Diensthause, geführet habe“, im Sinne von Joh. 3 16 als unbedingt erforderlich in Anspruch genommen ist. In dieser Form ist's freilich kein Gebot, wie zuerst Julianus Apostata (Cyrill Alex. Contra Julianum V init.)[2] es verstanden hat, und die Juden des Mittelalters bis heutigen Tages, ferner Hieronymus ad Hos. 10 10, der Byzantiner Georgius Cedrenus (Compendium historiarum [1158] § 113 f.)[3] und der reformierte Theologe Petrus Martyr Vermigli[4] sind ihm darin gefolgt. Auch nicht möchten wir für den katechetischen Unterricht uns der Reihe neuerer Gelehrter anschließen, wie Knobel, Engelhardt, Kuenen, Köhler, Vatke, Wildeboer, Baentsch, Baudissin, die von zehn Worten, nämlich einem Grundwort und neun Geboten, reden. Aber wir möchten den christianisierten Eingang imperativ wenden: „Vergiß es nicht, daß Gott die Welt also geliebt hat, daß er seinen eingeborenen Sohn gab“ usw. oder: „Wir sollen Gott fürchten und lieben, weil er uns zuerst geliebt hat.“ Die „Kirche“ hat ehedem ihr moralisches Recht gebraucht, da sie den Wortlaut des Alttestamentlichen Dekalogs für ihre Zwecke änderte; wer möchte ihr zu der von uns befürworteten An-

---

[1] MSGr 12 351 f. [2] MSGr 76 733.
[3] MSGr 121 164 f. [4] G. J. Vossius, Opera VI 452.

derung das moralische Recht absprechen? Daß die „Kirche“ von diesem moralischen Recht Gebrauch macht, hat freilich gute Wege; aber ein moralisches Recht kann und darf in Funktion treten: das moralische Recht des einsichtsvollen Katecheten. Ohne Mühe läßt sich die Forderung mit dem ersten Gebot verbinden, etwa durch die Frage: Wie können wir Gott lieben? Weil er uns zuerst geliebt hat.

V. Die Stellung des Dekalogs in den Katechismen und im Religionsunterricht

Wir beginnen mit dem Heidelberger Katechismus. Er ist nicht der Typus aller reformierten Katechismen in seiner Anordnung und Auffassung, vor allem nicht der Repräsentant der Auffassung der reformierten Reformatoren. Calvin's Catechismus Genevensis schließt sich z. B. insofern an Luther's Katechismen an, als auch er den Stoff nach den Hauptstücken, wenn auch vermehrt und in anderer Reihenfolge abhandelt, nämlich 1. de fide, 2. de lege, 3. de oratione, 4. de verbo Dei, 5. de Sacramentis. Das 2. Hauptstück de lege id est decem praeceptis Dei gibt die Antwort auf die Frage: quam autem vivendi regulam nobis posuit? es setzt die Heilswohltat Gottes, die im 1. Hauptstück beschrieben ist, voraus. Freilich nicht in dem Sinne, daß das Gesetz nur als Norm des neuen Lebens dienen solle; es hat vielmehr nach dem duplex genus hominum ein duplex officium, für die increduli, ihnen alle Entschuldigung vor Gott abzuschneiden, für die fideles eine dreifache Wirkung: sie zur Demut zu führen, da sie erkennen, die Gerechtigkeit nicht durch ihre Werke erlangen zu können, sodann sie anzuleiten, von Gott sich Kraft zur Erfüllung zu erbitten, endlich freni instar, quo in Dei timore retineantur. Der Heidelberger Katechismus gehört der Epigonenzeit an: er stellt nicht die Hauptstücke nebeneinander, er verflicht sie in ein theologisches System, das allgemein verständlich Dogmatik und Ethik den Gemeindegliedern

darbieten soll. Für den Unterricht der Jugend brachte die revidierte Pfälzer Kirchenordnung von 1585 den sogenannten „kleinen Heidelberger", einen Auszug aus dem großen von 1563. Dieser kleine Heidelberger wurde von der Dortrechter Synode ignoriert, dagegen beschloß sie in der 17. Sitzung vom 30. November 1618 zwei Auszüge aus dem großen Heidelberger für ganz junge und für ältere Schüler anzufertigen, während der große Heidelberger für die provectiores aetate et profectu zu verwenden sei. Der große Katechismus wurde in der 148. Sitzung vom 1. Mai 1619 symbolisiert als accuratum Orthodoxae doctrinae Christianae compendium, während die beiden Auszüge der Synode von dieser zum Gebrauch in Kirche und Schule in der 177. Sitzung anerkannt wurden. Sowohl der kleine Katechismus von 1585, als auch die beiden Auszüge der Dortrechter Synode sind im Gebrauch verschwunden, der große Heidelberger Katechismus von 1563 hat sich allein behauptet. Sein System schließt sich an den Gedankengang des Römerbriefs an, obgleich bei Aufstellung des Schemas: Von des Menschen Elend, Von des Menschen Erlösung, Von der Dankbarkeit unter den zitierten Bibelstellen der Römerbrief sich nicht findet. In dem ersten Teil ist bereits vom Gesetz Gottes die Rede; aus ihm wird das Elend erkannt, also als Sündenspiegel wird es verwendet. Aber als das Gesetz Gottes wird nicht etwa der Dekalog angegeben, sondern nach Augustin das Doppelgebot der Liebe zu Gott und zum Nächsten. Was es um diese Liebe sei, wird nicht erklärt, demnach als selbstverständlich vorausgesetzt; unmittelbar schließt sich die Frage an: „Kanstu diß alles volkomlich halten?" mit der berühmten oder berüchtigten Antwort: „Nein, denn ich bin von Natur geneigt, Gott vnd meinen Nechsten zu hassen." Wir können dies Gesetz Gottes gar nicht halten, denn unsere Natur ist durch den Fall der ersten Menschen vergiftet, und wir sind dermaßen verderbt, daß wir ganz und gar untüchtig

sind zu einigem Guten und geneigt zu allem Bösen. Durch die Verkündigung: „Verflucht sei jedermann, der nicht bleibet in allem dem, das geschrieben stehet in dem Buch des Gesetzes, daß er's tue", ist das Elend des Menschen nun völlig offenbar und das Verlangen nach Erlösung erweckt, wovon der 2. Teil handelt. An dieser Stelle ist noch nicht die dogmatische und pädagogische Frage zu erörtern, ob es richtig ist, eine vollkommene Erkenntnis der eigenen Verworfenheit und Verwerflichkeit als Vorstufe der Heilserkenntnis zu fordern, und ob es richtig sei, von der Jugend, für die doch der Katechismus bestimmt ist, die Möglichkeit einer solchen wahrhaftigen Elendserkenntnis normalerweise vorauszusetzen. Wir haben es nur mit der Frage zu tun, ob das bloße Zitat des Doppelgebots der Liebe das geeignete Mittel ist, Sündenerkenntnis überhaupt zu begründen, und zwar nichts anderes als eben Sündenerkenntnis. Ich meine nicht, daß jemand diese Frage freudig bejahen kann, um so weniger, als der Erfolg der Sündenerkenntnis durch die abstrakte Behauptung, wir seien von Natur geneigt, Gott und unseren Nächsten zu hassen, die kein Katechumene als eigene Erkenntnis bestätigen wird, sichergestellt werden soll. Im 2. Teil wird die Erlösung durch Christus, die Erklärung des Apostolikums, die Lehre von den Sakramenten und dem Amt der Schlüssel behandelt, während der 3. Teil auf der viel zu schmalen Basis der „Dankbarkeit" das neue Leben der Erlöseten beschreibt, in dem gute Werke aus wahrem Glauben nach dem Gesetz Gottes getan werden. Hier hat der Dekalog seine Stelle; er ist nach dem Zusammenhang und der ausdrücklichen Erklärung des Katechismus als Norm der guten Werke zu verstehen. Gleichwohl schließt die Erörterung mit der Versicherung, daß die zu Gott Bekehrten nur einen geringen Anfang des Gehorsams gegen Gottes Gesetz in diesem Leben haben, daß uns aber die scharfe Predigt der Gebote, die niemand halten kann, gegeben ist,

einmal zu stets wachsender Sündenerkenntnis und stets wachsendem Heilsverlangen, sodann zur Gebetsanreizung, Gott wolle uns zu seinem Ebenbild erneuern, daß wir das Ziel der Vollkommenheit nach diesem Leben erreichen. Mit der Erklärung des Herrngebetes schließt der Katechismus. Wir heben mit großem Nachdruck hervor, daß in den einzelnen Fragen des Heidelberger Katechismus ein nicht geringer Reichtum an kostbarem evangelischen Heilsgut ausgesprochen sich findet. An die erste berühmte Frage „Was ist dein einiger Trost im Leben und im Sterben?"; an die 21.: „Was ist wahrer Glaube?"; an die 60.: „Wie bist du gerecht vor Gott?"; an die Erklärungen der drei Hauptstücke des Apostolikums, des Dekalogs, des Herrngebets möge nur erinnert werden, und jeder Kenner des Heidelberger Katechismus wird mit herzlicher Zustimmung unserem Urteil beipflichten. Allein diese Anerkennung hilft uns über den unbefriedigenden Eindruck, den die Stellung und der Zweck des Dekalogs stets neu erweckt, nicht hinaus. Als Norm des neuen Lebens der Erlösten führt er sich ein, aber die furchtbare Majestät des Gesetzgebers läßt es nicht zur Freude am Gesetz des Herrn kommen, sie erzeugt auch bei den Erlösten und zu Gott Bekehrten immer wieder Unsicherheit des Heils und an positivem Gut nur die Sehnsucht nach dem zukünftigen Leben, wo Gottes Wille von den Vollendeten getan werden wird. Ist das Wort Augustin's wahr, daß die Seele sich nur von dem nährt, woran sie sich erfreut, so ist eine Nährung der Seele von dem Dekalog nicht zu erwarten, nur Verschärfung der Kraftlosigkeit und des Hungergefühls. Wo bleibt in dem Nachbilde des Römerbriefes die Heilsgewißheit, von der der Apostel Röm. 8 Zeugnis gibt, und von der die reformierte Dogmatik doch sonst zu reden weiß? Wo ist die perfectio christiana von Phil. 3 und der Augustana Art. 16 und 27? Und die Vollkommenheit der Gesetzeserfüllung im zukünftigen Leben, sie

scheint in der Tat der Hauptsache nach darin zu bestehen, daß die Vollendeten der Qual der Anschuldigung durch das Gesetz Gottes nun endlich los sind.

Hat denn auch Luther im 1. Hauptstück das Gesetz als Sündenspiegel gewertet? Hat Luther in dogmatischem Interesse den Dekalog als 1. Hauptstück hingestellt, damit die durch ihn bewirkte Erkenntnis der Sünde die Katechumenen zum Heilsverlangen führe, das dann im 2. Hauptstück seine Befriedigung finde? Ist es überhaupt paulinisch korrekt, daß die durch das Gesetz bewirkte Sündenerkenntnis die Vorstufe des Heilsglaubens ist? Um diese Fragen kreist seit längerer Zeit die Diskussion über den Dekalog als katechetisches Lehrstück. In der Legion der exponierten lutherischen Katechismen beschließen die meisten die Erörterung des 1. Hauptstückes mit Fragen des Inhaltes: Habt ihr die Gebote gehalten? Nein. Könnt ihr sie halten? Nein. Was ist dann euer Los? Ewige Verdammnis. Aber Gott hat einen Weg der Rettung eröffnet; — und die Verbindung mit dem 2. Hauptstück ist hergestellt. Unter den neueren Katechetikern ist es vor allem Gerhard v. Zezschwitz, der in seinem großen Werke: „System der christlich-kirchlichen Katechetik" mit dem Aufgebot großer Gelehrsamkeit die traditionelle Anschauung als das von Luther Gewollte, als das biblisch, soteriologisch und psychologisch Richtige zu erweisen gesucht hat. Er findet die eigentlich reformatorische katechetische Tat Luther's darin, daß er die Reihenfolge der drei ersten Hauptstücke festgelegt habe; denn nur Mose führe zu Christus, nur Christus zum heiligen Geist, und der Weg Gottes mit der Menschheit, speziell mit dem Volke Israel: durch das Gesetz zur Erkenntnis der Sünde, durch Erkenntnis der Sünde zum Heilsverlangen und Heilsempfang, müsse sich normalerweise in jedem Christenkind wiederholen, wie nach dem sogenannten biologischen Grundgesetz in der Naturgeschichte die Entwicklung der Gattung sich in der Entwicklung jedes Exemplars wieder-

holt. Der von v. Zezschwitz vertretenen mächtigen Tradition gegenüber sind es vor allem Steinmeyer, Gottschick, Dörries, v. Rohden, Th. Hardeland und andere, in neuester Zeit auch Klingender, welche die Richtigkeit der Ansicht, daß der Anordnung der drei ersten Hauptstücke ein systematischer Gedanke zugrunde liege, und daß insonderheit die Aufgabe des 1. Hauptstückes darin gipfele, Sündenerkenntnis zu erzeugen, beanstanden; sie heben mit großem Nachdruck hervor, daß jedes der drei Hauptstücke das neue Leben des Christen von einer besonderen Seite aus beschreibe, daß also das 1. Hauptstück nicht eine Vorstufe des Christentums bezeichne, sondern das Christentum selbst nach seiner sittlichen Seite. Die Frage, welche Auffassung die richtige sei, ist eine Kardinalfrage des gesamten katechetischen Unterrichts, die auf dem anscheinend beschränkten Felde des Dekalogs entschieden werden muß.

1. Es läßt sich nicht verkennen, daß in Luther von Anfang seiner reformatorischen Tätigkeit an zwei dogmatische Strömungen nebeneinander hergehen. Auf der einen Seite die mit voller Kraft geltend gemachte Lehre, daß den Menschen Christus und nur Christus zu verkünden sei — so Kirchenpostille EA.[1] 10 368, Vorrede auf die Episteln Jakobi und Judä 63 157, Großer Katechismus 2 45, vergl. Calvin ad 1. Pt. 1 3, Form. Conc. Sol. Decl. 11 92, vergl. mein Lehrbuch [2]I 105 f. 110 f., — auf der anderen Seite die Lehre: bevor Christus verkündigt werde, müsse das Gesetz gepredigt sein, damit die Herzen für Christus empfänglich würden. In demselben Jahre 1520, in dem Luther in De captivitate Babylonica (V 80) verkündet: Proinde fides ante omnia docenda et provocanda est, fide autem obtenta contritio et consolatio inevitabili sequela sua sponte venient, lehrt er in der „kurzen Form", die übrigens eine Beichtunterweisung und kein Katechismus ist, der Mensch müsse zuerst durch das Gesetz seine Krankheit erkennen, um danach

das Heilmittel in dem Glauben, den das Evangelium predige, kennen zu lernen (224 f.). In de votis monasticis (VI 289) vom Jahre 1522 schreibt Luther, das Gesetz sei in hoc data, ut humiliet et Christum quaerere cogat. Officium legis est, non exigere nostra opera, sed ostendere peccatum et impossibilitatem nostram; per legem enim cognitio peccati. Aus dem Jahre 1524 liegt eine Lehrentscheidung von Luther, Bugenhagen und Melanthon in Sachen der Gesetzespredigt vor, in der die drei Reformatoren sich dahin aussprechen, daß zuerst das Gesetz zu predigen sei, „darum daß es die Sünde anzeigt und straft; denn das Evangelium beut denen nicht Trost an, noch Vergebung der Sünde, die ihre Sünde nicht kennen oder achten, nur die Hungrigen füllet der Herr mit Gütern." In einem Begleitbriefe führt Luther die Gedanken des Gutachtens weiter aus. Somit ist es sachlich nichts Neues, wenn Melanthon 1528 in bewußter Abweichung von der ursprünglichen und spezifischen Lehre der Reformation mit Rücksicht auf „den gemeinen groben man" als Vorstufe für die Predigt vom Glauben das Gesetz hinstellt. Die dogmatische Konsequenz zieht Melanthon 1543 in seiner Definition der Kirche als Coetus vocatorum, und der Verzicht auf den Gedanken, christliche Gemeinden in wie immer unvollkommen sittlicher Verfassung vor sich zu haben, ist damit besiegelt.

Somit ist es an sich keineswegs unmöglich, daß Luther denselben Gedanken, das Gesetz sei als Vorstufe für das Christentum zu behandeln, seiner Anordnung der drei ersten Hauptstücke zugrunde gelegt habe. Allein unerklärlich würde es dann bleiben, daß Luther durchaus kein Gewicht auf die Reihenfolge der Hauptstücke legt. In der Vorrede zum Kleinen Katechismus stellt er bald das eine, bald das andere voran; die Leute, schreibt er, können weder Vaterunser, noch den Glauben oder zehn Gebote; die Prediger klagt er an,

daß sie nichts danach fragen; ob sie das Vaterunser, Glauben, zehn Gebote können; er ermahnt sie, stets dieselbe Form der zehn Gebote, Vaterunser, Glauben zu gebrauchen, die heiligen Väter hätten auch stets eine Form von Vaterunser, Glauben und zehn Geboten gebraucht, so sollen sie die Stücke lehren: zehn Gebote, den Glauben, das Vaterunser. Im Jahre 1533 schreibt er nach Frankfurt: die Leute sollten nach dem Vaterunser, dem Glauben, den zehn Geboten gefragt werden, denn der Glaube, das Vaterunser und die zehn Gebote seien für Alte und Junge gleich wichtig. Gleichlautende Zeugnisse sind auch aus späteren Jahren, aus 1535 und 1537, vorhanden, aber kein Zeugnis des Gegenteils tritt dafür ein, daß im katechetischen Unterricht das Gesetz als außerchristliche und vorchristliche praeparatio ad fidem anzusehen sei. Wenn die Reihenfolge der Hauptstücke soteriologisch von Bedeutung sein sollte, wie wäre es möglich, diese Bedeutung stets von neuem zu verwischen? Weisen aber nicht vielleicht die Katechismen selbst Spuren auf, die auf die Bedeutung des Dekalogs als Sündenspiegel für den Vorhof des Glaubens führen? Das Gegenteil ist der Fall. Es ist öfter schon hervorgehoben, daß die Erklärung des Dekalogs deutlich genug beweist, daß wir nicht mit einem vorchristlichen, sondern mit dem christlichen Sittengesetz es zu tun haben, das die Frucht des Glaubens: Wir sollen Gott fürchten und lieben, ist. Im Großen Katechismus erklärt Luther, daß in dem ersten Gebot alle anderen erfüllt würden, und daß der Gott, dem wir über alle Dinge vertrauen sollen, der ist, den das 2. und 3. Hauptstück erkennen lehrt. Wir haben ferner darauf zu achten, daß der Inhalt des Kleinen Katechismus als das gedacht ist, was der christliche Hausvater seinen Kindern und seinem Gesinde vorhalten soll. Der Hausvater nennt den Text der Gebote; das Kind fragt: was ist das? Der Hausvater antwortet: Wir sollen Gott fürchten und lieben. Derselbe Hausvater, der im 2. Haupt-

stück sein reifes Christentum dem Kinde bezeugt: „ich glaube“, da er von Weib, Kind, Acker, Vieh und allen Gütern spricht, er faßt sich hier mit dem Kinde in eins zusammen: „wir sollen Gott fürchten und lieben“, denn die Gebote gelten Eltern und Kindern, reifen und unreifen Christenmenschen. Auch in dem „Beschluß der Gebote“, dem einzigen Stück, das im Kleinen Katechismus vom Zorne Gottes wider die Übertreter redet, wird keineswegs vorausgesetzt, daß wir unter dem vernichtenden Zorne stehen und als Kinder der Verdammnis Zuflucht nehmen müssen zu dem 2. Hauptstück, es wird vielmehr die Ermunterung gegeben, daß wir ihn lieben und vertrauen und gerne tun nach seinen Geboten, uns aber in Furcht vor Gottes Zorn vor freventlichem Handeln wider solche Gebote hüten. Die Furcht Gottes, von der Luther in allen Geboten redet, ist somit nicht die knechtische, sondern die kindliche Furcht. Sie unterscheiden sich nach Augustin darin, daß der Knecht sich fürchtet, daß sein Herr komme, das Kind sich fürchtet, daß der Vater weggehe.

2. Allein zugegeben, daß Steinmeyer, Gottschick und Genossen Luther recht verstanden haben, so ist damit doch nicht bewiesen, daß Luther das Richtige getroffen hat. Es gilt zu fragen, ob es nicht des evangelischen Theologen Pflicht sei, mit der Schrift in der Hand Luther zu korrigieren. Wohl, wir sehen in den Evangelien, wie Jesus seine Jünger zum Glauben an ihn und damit zur Freiheit der Gotteskinder erzieht, wie er in seiner prophetischen Tätigkeit Zöllner und Sünder an sich fesselt und ihnen den Tod vom Herzen nimmt. Wo hat der Herr es für nötig gehalten, zuerst und vor allem seine Jünger und seine Pfleglinge durch das vorchristliche Gesetz ihrer Verdammungswürdigkeit zu überführen? Petrus kommt zu dem Bekenntnis: „Herr, gehe von mir hinaus, ich bin ein sündiger Mensch“ durch die demütigende Wohltat Jesu, er und die anderen Jünger mit ihm bekennen Christus, den Sohn des lebendigen Gottes,

kraft des Wandelns mit Jesus, in dem sie seine Herrlichkeit der Gnade und Wahrheit schauten. Die Reden der Apostel in der Apostelgeschichte zu Juden und Heiden zeigen keine Spur, daß sie auf die Gesetzesschrecken den Glauben an Christus gründeten, und der Apostel Paulus würde sich im Grabe umkehren, wenn man von ihm behaupten wollte, er habe die Heiden durch Mose zu Christus geführt. Doch nicht auf die Praxis des Herrn und seiner Apostel beruft man sich; es sind vielmehr zwei gewichtige dicta probantia, die für die traditionelle Auffassung ins Feld geführt werden: Röm. 3 21 und Gal. 3 24. Gewiß, der Apostel hat recht: διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας, — aber was beweist das? Nicht, was es beweisen soll, daß nur durch das Gesetz Erkenntnis der Sünde komme, sondern nach dem Zusammenhange bedeutet das Wort unzweifelhaft: durch das Gesetz kommt nur Erkenntnis der Sünde, weiter nichts, Gerechtigkeit vor Gott zu geben ist es nicht imstand. Gal. 3 24 bezeugt der Apostel von sich und dem gläubig gewordenen Judentum: ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν, — das ist historische Tatsache, das war der Zweck des Alttestamentlichen Gesetzes und der Gesetzeserziehung Israels; er fährt fort: ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν: als die Periode des Glaubens kam, hörte die pädagogische Wirksamkeit des Alttestamentlichen Gesetzes auf, die Gesetzesperiode ist abgeschlossen. Eine Deutung, wie die: die an Christus Gläubigen sind nicht mehr unter der Pädagogie des Alttestamentlichen Gesetzes, aber die Nochnichtglaubenden stehen unter dieser Pädagogie, würde der Apostel weit von sich gewiesen haben[1]). Aber soll behauptet werden, der Dekalog in der Erklärung des Kleinen und Großen

[1]) Vgl. Ernst Kühl: Stellung und Bedeutung des Alttestamentlichen Gesetzes im Zusammenhang der Paulinischen Lehre. Theol. Stud. und Krit. 1894 S. 130 f.

Katechismus bewirke keine Erkenntnis der Sünde? Das wäre ein törichtes Wort. Luther sagt am Schluß der Erklärung der beiden letzten Gebote im Großen Katechismus: „Dies bleibt ein Gebot wie die anderen alle, das uns ohne Unterlaß beschuldigt und anzeigt, wie fromm wir vor Gott sind." Die Erkenntnis der Sünde, unsrer Sünde, ist solch ein Hauptstück des Christenlebens, daß keine Lehre christliche Legitimation hat, wenn sie zur Erwirkung des μετανοεῖν καὶ πιστεύειν untüchtig wäre. Es ist jedoch ein sehr bedenkliches Ding, der Wirkung nur des ersten Hauptstückes Erkenntnis der Sünde zuzuschreiben und nach Absolvierung dieser Vorstufe des Christentums mit der Erkenntnis der Sünde gleichsam fertig zu sein, damit nun von anderen Dingen die Rede sein könnte; o nein, echtes Christentum wird auch daran erkannt, daß mit jedem Schritt des Heranreifens mit der Freude der Vergebung der Sünde die Erkenntnis der eigenen Sünde sich vertieft und das Taktgefühl für die eigene Sünde immer feiner wird. Das 2. Hauptstück schärft die Sündenerkenntnis im ersten Artikel: „ohn all mein Verdienst und Würdigkeit", ein, im 2. redet es von „mir verlorenen und verdammten Menschen", im 3. von der Vergebung der Sünden, im 3. Hauptstück lautet die fünfte Bitte: „Und verlasse uns unsere Schuld", im 4. Hauptstück „wirkt die Taufe denen, die es glauben, Vergebung der Sünden", und im 5. Hauptstück „geben uns die Worte: für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden diese Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit." Aber das alles nicht, weil das Gesetz Erkenntnis der Sünde wirkt, sondern weil die überschwängliche Heilswohltat Gottes selig demütigt und selig erhöht, beides in einem.

3. Endlich der psychologische und pädagogische Gesichtspunkt. Die Theorie, die in den Nachfolgern Herbart's die wunderliche Blüte des Stufenunterrichts von den Märchen im ersten bis zu Jesus im fünften Schuljahre usw. gezeitigt

hat, daß nämlich die Entwickelung der Menschheit nach dem biologischen Grundgesetz sich im Individuum wiederhole, daß also auch das Christenkind durch die verdammenden Schrecken des Gesetzes zu Christus geführt werden müsse, bewegt sich in lauter Abstraktionen und behandelt das Christenkind entweder als abgefeimten und hartgesottenen Verbrecher oder als eine tabula rasa, auf die nun in methodischer Reihenfolge die Heilsschrift verzeichnet werden soll. Auch angenommen, es gelänge die Einzeichnung, es wäre wirklich das Gefühl der Verdammniswürdigkeit und das schreckhafte Heilsverlangen erweckt, — es wird ja nicht gestillt, denn es folgt nicht etwa der 2. Artikel des 2. Hauptstückes, sondern der 1. Artikel, und erst, wenn dieser erledigt ist, und die lauter väterliche göttliche Güte und Barmherzigkeit das Gemüt des Kindes die Gesetzesschrecken hat vergessen lassen, erst dann nachträglich kommt das erschreckte Gewissen, das jedoch mittlerweile schon beruhigt ist, zur Stillung im 2. Artikel. Man übersieht im Verlauf dieser ganzen Theorie, daß jedes Christenkind ein Kind des 20. christlichen Jahrhunderts ist, daß ihm vor der Geburt schon und von der Geburt her christliche Kultur nahegebracht ist, das Kind selbst ein Ergebnis 2000jähriger christlicher Kultur, daß es in christlicher Atmosphäre im Hause und außer dem Hause herangewachsen ist und mit christlichen Eindrücken mit Wort und ohne Wort genährt. Ein einigermaßen christlich erzogenes Kind wird dem angegebenen Gesetzesunterricht, der es seiner Verdammungswürdigkeit überführen soll, weil es die Gebote Gottes nicht gehalten habe, auch nicht halten könne, mit passivem Widerstande begegnen, und wenn ihm angst gemacht wird vor dem Zorne Gottes, wird es sich sagen: „ja, wenn der Herr Jesus nicht wäre, der ist aber gut und lieb und vergibt alle Sünden, wenn wir ihn darum bitten. Schon mehrere Jahre weiß ich, daß ich durch die heilige Taufe ein Kind und Erbe meines lieben Vaters im Himmel bin, wie

will der sein Kind verstoßen?" In reiferem Alter wird es sich nicht vergebens fragen, ob denn Gott ultra posse uns überhaupt verpflichtet, und ob es denn wirklich wahr ist, daß wir verdammt werden, weil wir die Gebote Gottes nicht gehalten haben, auch dann verdammt, wenn wir reuig uns auf die Heilswohltat Jesu verlassen. Diese und ähnliche Gedanken werden stets mitklingend die Schilderung der Gesetzesschrecken begleiten und sie völlig unwirksam machen. Es ist überhaupt ein psychologischer Nonsens, in Kindern bis zu dem 14. Lebensjahre ein Bewußtsein der verdammenswürdigen Sündhaftigkeit erwecken zu wollen. In jenem Lebensalter kennt das Kind nur einzelne Sünden, und daher auch nur Vergebung einzelner Sünden; es kommt bereits in die katechetische Unterweisung mit dem Bewußtsein, daß Lügen und Stehlen und Verleumden und Fluchen Sünde ist, und soweit es solcher Sünden sich bewußt ist, hat es auch eine Vorstellung von dem Heilswert Jesu. „Für die Jugend, die in der Atmosphäre des Geistes Christi aufgewachsen ist, ist das intensive Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit nicht naturgemäß. Für sie ist die erste Form, in der sie die Heilsgewißheit erlebt, die freudige Hingabe an das christliche Ideal als ein köstliches; in diese ist die persönliche Gewißheit der Huld Gottes eingeschlossen"[1]). Durch den katechetischen Unterricht soll ihm die Herrlichkeit des Christenstandes vor Augen geführt werden; es soll aus seiner engen Begrenztheit hinausgehoben werden und heilige Freude empfinden am Gesetz des Herrn, dessen Hoheit und Lieblichkeit ihm an dem Tun Jesu vor Augen geführt wird, und dessen Seligkeit es erfahren soll und kann in der Nachfolge des Herrn. Gerade dadurch wird die Erkenntnis eigener Mangelhaftigkeit, Verkehrtheit, Sünde vertieft und das Heilsverlangen erweckt, aber zugleich mit Erweckung des

---

[1]) So richtig Gottschick, Ztschr. f. Th. u. K. 1904 S. 462.

ernsten Wollens, Gott allezeit zu fürchten und zu lieben, damit es seine Gebote halte und nicht der Sphäre göttlicher Huld, in der es sich bewegt, entfalle.

Die Frage wird noch zu behandeln sein, ob der Dekalog mit der Erklärung vornehmlich Luther's im Kleinen und im Großen Katechismus zu dem genügt, was durch den Unterricht erreicht werden soll. Was soll denn erreicht werden? Ist es dasselbe, was die Katechismen Luther's nach Ausweis ihres Inhalts erreichen wollen? Also die erste Frage wird sein: Was soll die Erklärung der Katechismen nach der Intention ihres Inhalts bei den Katechumnen erreichen? Den Hausvater haben wir vor uns, der seine Kinder und sein Gesinde unterweist. Das Milieu haben wir uns als einfachstes patriarchalisches Hauswesen zu denken. Dem priesterlichen Hausvater liegt es an, den unterweisungsbedürftigen Seinigen einen sittlichen Kompaß zum Eigentum zu geben, der sie durch alle Wirrnisse daheim und draußen sicher leitet und die richtige Entscheidung für alle Wechselfälle des Lebens treffen lehrt. In völligem Gegensatz gegen alle Beichtunterweisung verzichtet der Hausvater auf alle und jede Kasuistik, die evangelische Überzeugung leitet ihn, daß dem Christenmenschen mit einem Gesetzescodex, den es mechanisch zu befolgen gilt, nichts gedient ist, daß vielmehr die eigene Überlegung, der eigene sittliche Takt, die eigene verantwortungsvolle Entscheidung zu fordern ist; nur auf diesem Wege werden sittliche Persönlichkeiten herangebildet. Darum prägt er ihnen ein einfaches, alles umfassendes und für alles ausreichendes Prinzip für all ihr Handeln ein: „wir sollen Gott fürchten und lieben", so lautet das Prinzip. Weshalb wir Gott fürchten und lieben sollen, leitet er daraus ab, daß Gott unser Gott ist und unser Gott nur sein kann, wenn wir ihn über alle Dinge fürchten und lieben, d. h. ihm vertrauen. Der Hinweis auf das 2. und 3. Hauptstück, deren Kenntnis vorausgesetzt wird, läßt die Wahrheit aufleuchten,

daß Gott durch sein Tun, seine Heilsoffenbarung sich zu unserm Gott gegeben hat, daß demnach alle Furcht vor ihm und alle Liebe zu ihm auf seine allmächtige Vaterliebe zu uns zurückzuführen ist. Der Hausvater gibt nur das eine Gebot: „das schreibt euch ins Herz, das sei der Leitstern, der den rechten Weg euch zeigt und niemals in die Irre euch führt.“ Den Dekalog benutzt der Hausvater schließlich nur, um die Richtungen anzugeben, nach welchen hin das eine Gebot: „Wir sollen Gott fürchten und lieben“ sich zu bewähren und zu betätigen hat; Beispiele sind diese dekalogischen Richtungen, nicht kasuistische Aufzählungen aller möglichen tugendhaften Handlungen oder Unterlassungen. Prägen wir diese Beispiele uns ein, so werden wir darauf eingeübt sein, in allen Fällen von dem einen Gebot aus: „Wir sollen Gott fürchten und lieben“ Gottes Willen und Gebot zu erkennen. Die negative Fassung der einzelnen Gebote bestimmt Luther dazu, in der Erklärung der meisten Gebote das Verbot voranzustellen und das positive Gebot folgen zu lassen; in der katechetischen Behandlung wird man mit der Position beginnen, weil nur aus dem, was Gott will, zu verstehen ist, was er nicht will, nicht aber aus dem, was Gott verbietet, zu entnehmen ist, was er gebietet.

Allerdings haben wir Luther gegen Luther in Schutz zu nehmen. So unbedingt richtig der erste Satz in seinem Sermon von guten Werken 1520 ist: „Zum ersten ist zu wissen, daß es keine andern guten Werke gibt, denn allein die Gott geboten hat, gleichwie es keine Sünde gibt, denn allein die Gott verboten hat“, so sehr schießt Luther doch über das Ziel hinaus, wenn er im Großen Katechismus den „Beschluß der Zehen Gebot“ mit den Worten beginnt: „So haben wir nun die Zehen Gebot, einen Ausbund göttlicher Lehre, was wir tun sollen, daß unser ganzes Leben Gott gefalle, und den rechten Born und Röhre, aus und in welchem quellen und gehen müssen alles, was gute Werke sein

sollen, also daß außer den Zehen Geboten kein Werk noch Wesen gut und Gott gefällig kann sein, es sei so groß und köstlich für der Welt, wie es wölle." Denn zu einem Kompendium der Ethik, zu dem Luther hiermit den Dekalog stempelt, fehlt sehr viel; von den christlichen Tugenden der Demut, der Geduld, der Selbstverleugnung, der Versöhnlichkeit und der Feindesliebe, des Fleißes, der Berufsfreudigkeit usw., von den Pflichten der Eltern gegen ihre Kinder, der Obrigkeit gegen ihre Untertanen, von den Pflichten gegen die Familie, die Kirche, den Staat und von vielen andern Dingen, die zu einem Kompendium der Ethik gehören, ist mit keinem Worte die Rede. Nicht um das Fehlende zur Vollständigkeit zu ergänzen, sondern um das primum movens deutlich hervortreten zu lassen und die sittliche Auffassung zu vertiefen, haben wir als erstes Gebot die Erinnerung an die Heilswohltat Gottes, auf der unsre gesamte religiöse und sittliche Existenz beruht, und als letztes Gebot das „Laß dich nicht gelüsten" im Sinne von Röm. 7 7 mit Beziehung auf alle Gebote in Vorschlag gebracht. Eine Umgestaltung der Erklärung der beiden letzten Gebote lutherischer Zählung wird natürlich unvermeidlich sein.

Das Ziel, welches durch die katechetische Behandlung des Dekalogs im Kleinen Katechismus erreicht werden soll, liegt offen vor uns. Innerhalb einfacher sittlicher und sozialer Verhältnisse soll der Katechumen befähigt werden, kraft des religiösen Prinzips der Gottesfurcht und der Gottesliebe autonomerweise sittlich korrekt zu handeln. Eine zweifache Frage wird zu erwägen sein, 1. ob der Erreichung dieses Zieles in dem angegebenen Milieu die Erklärung des Dekalogs in dem Kleinen und Großen Katechismus in ausreichender Weise dient, 2. ob das genannte Ziel den Anforderungen, die wir unter der Voraussetzung eines teilweise sehr viel anderen Milieus an den katechetischen Unterricht zu stellen haben, genügt.

Bei Beantwortung der erstgenannten Frage ist zu erwägen, daß eine katechetische Besprechung der Erklärungen in Betracht zu ziehen ist, daß es sich also nicht um ein mechanisches Auswendiglernen dieser Erklärungen handelt. In der katechetischen Besprechung wird es nicht umgangen werden können, beim 3. Gebot von der sozialen Bedeutung des wöchentlichen Ruhetages, von der Pflicht, diesen Ruhetag allen zu verschaffen, von dem Rechte des Anspruchs auf solchen Ruhetag zu reden. Beim 4. Gebot wird nicht nur die Grenze des Gehorsams, sondern auch die Bedingungen des „lieb und wert Habens" der „Herren" zu erörtern und allem Sklavensinn zu wehren sein. Das 5. Gebot wird nicht behandelt werden können, ohne es hervorzuheben, daß das tierische Leben im Dienst des menschlichen, das sinnliche Leben des Menschen im Dienst des sittlichen Lebens, das Leben des einzelnen im Dienst der Gemeinschaft zu stehen habe, daß es ein bedingtes Recht und damit auch eine bedingte Pflicht des Krieges gebe, und der sittliche Wert des Eigentums und die sittliche Pflicht des Eigentumserwerbes wird zum 7. Gebot, der sittliche und soziale Wert des guten Namens und der Ehre, aber auch die Minderwertigkeit der Ehre gegenüber der sittlichen Würde wird zum 8. Gebot heranzuziehen sein, selbstverständlich das alles je nach der Fassungskraft der Katechumenen und unter weitgehendem Hinweis auf Jesu und anderer biblischen Helden Vorbild. Unter diesen Voraussetzungen, meine ich, dürfte die Frage zu bejahen sein, daß der Erreichung des Zieles, wie es besonders der Kleine Katechismus steckt, die Dekalogerklärung in ausreichender Weise dient.

Damit ist freilich die andere Frage noch keineswegs auch nur gestreift, ob das genannte Ziel der Katechismen den Anforderungen genügt, die wir unter Voraussetzung unseres Milieus an die katechetische Unterweisung zu stellen haben. Ein vielstimmiges Nein tönt uns da entgegen. Man weist darauf

hin, daß nach den geltenden Bestimmungen der Unterricht über den Dekalog bereits in der untersten Klasse der Volksschule, also im ersten Schuljahre, seinen Anfang nehme und nach der Methode der konzentrischen Kreise bis ins 8. Schuljahr fortgesetzt werde. Je weiter die geistige Reife des Kindes vorschreite, um so stärker mache sich das Bewußtsein geltend, daß das aus einfachsten sozialen Verhältnissen Herausgeredete in unsere komplizierten Verhältnisse nicht mehr paßt. Ein aus Übersättigung entstandener Widerwille, im besten Fall: eine tote Gleichgültigkeit, habe die Seelen der Schüler erfaßt, und der ganze Konfirmandenunterricht werde ihnen verleidet, wenn der schöne Nimbus ihnen sofort durch abermaliges Wiederkäuen des bereits endlos Wiedergekäuten zerstört würde. Vollends, fügen wir hinzu, wenn der Konfirmator, wie das denn bisweilen vorkommen soll, sich vom Dekalog bis sechs Wochen vor der Konfirmation nicht zu trennen vermag. Ohne Vorbehalt ist der ganze Umfang der Klage zuzugeben. Eine sehr gründliche Reform des Katechismusunterrichts in der Volksschule ist dringend not. Wenn die Schule sich mit sicherer Memoration und einfacher Worterklärung begnügen wollte, würden wir ihr sehr dankbar sein. Solange die Reform jedoch auf sich warten läßt, ist freilich die Aufgabe des Katecheten sehr erschwert, aber daß deshalb der Dekalog aus dem Konfirmandenunterricht zu beseitigen sei, ist damit nicht erwiesen. Die hohe Aufgabe bleibt, jene Schranke zu beseitigen, die durch den Volksschulbetrieb zu leicht aufgerichtet wird, als wäre der Dekalog nur für vergangene soziale Verhältnisse passend gewesen. Doch man geht weiter. „Was geht uns Mose an? Wir sind keine Jüden. Der einfache Text des Dekalogs mag den unteren Klassen der Volksschule ohne Erklärung, nur in unsere heutige Umgangssprache transkribiert, beigebracht werden, aber der ethische Unterricht der höheren Klassen der Volksschule und erst recht des Konfirmandenunterrichts hat von dem Alttestamentlichen De-

kalog völlig abzusehen und von evangelischen Voraussetzungen aus zu operieren; der Dekalog bedeutet nur eine Schranke für das Evangelium." Doch jedenfalls zeigt er, so meinen wir, daß von dem einfachsten Prinzip aus die Befähigung zu autonomer Sittlichkeit erreicht werden soll, und klassisch groß ist dies Prinzip und das zu erreichende Ziel, ist auch die religiöse Begründung aller christlichen Sittlichkeit in Luther's Kleinem Katechismus zur Darstellung gebracht: „wir sollen Gott fürchten und lieben." Sie werden, verehrte Herren, darin übereinstimmen, daß das Prinzip der religiösen Begründung aller christlichen Sittlichkeit und daß das Ziel, zu autonomer Sittlichkeit die Schüler zu befähigen, unveräußerlich sind. Mit diesem Prinzip und Ziel verträgt sich am allerwenigsten alles, was nur von ferne an eine mechanische Bindung etwa an einen sogenannten exponierten Katechismus erinnert; freieste Bewegung des Katecheten, des Religionslehrers, ist unbedingtes Erfordernis fruchtbaren Unterrichts. Der Katechet muß die Fassungskraft seiner Schüler kennen, er muß auch die Weite des Gesichtskreises, den er ihnen abzustecken hat, ermessen, und ihm und seiner Erkenntnis ist es zu überlassen, wie weit er die Grenzen vor seinen Konfirmanden oder vor seinen Primanern zu ziehen hat. In dieser seiner Freiheit wird er gerade im Anschluß an Luther's Kleinen Katechismus seine Schüler zu erziehen vermögen zu freien Christenmenschen und zu freien Kindern der Reformation.

Druck von C. G. Röder in Leipzig. 20491. 05.

Verlagsbericht

der

J. Ricker'schen Verlagsbuchhandlung

(Alfred Töpelmann)

No. 2 **Giessen** **Oktober 1904**

No. 1 erschien im Oktober 1903. Hier berichten wir über unsre seitdem entfaltete Verlagstätigkeit.

Die künftigen Nummern erscheinen in zwangloser Folge; alle Interessenten erhalten sie gleich der vorliegenden Nummer auf ihren Wunsch kostenlos.

Jede grössere Buchhandlung kann die hier genannten Werke zumeist auch zur Ansicht vorlegen.

Inhaltsverzeichnis

Eduard Reuss' Briefwechsel mit seinem Schüler und Freunde Karl Heinrich Graf,

zur Hundertjahrfeier seiner Geburt herausgegeben von **K. Budde** und **H. J. Holtzmann.** Mit dem Bildnis der Briefsteller. Gr. 8°. (XI u. 661 S.) M. 12.—; in Halbfranz geb. M. 14.50

Zwei bedeutende Gelehrte, Meister und Schüler, die sofort nach beendeter Lehrzeit einen Briefwechsel miteinander beginnen und ihn durch ein volles Menschenalter, bis zu des Jüngeren allzufrühem Tode, ununterbrochen fortführen: das ist wohl in jedem Falle ein würdiges, ja ein bedeutendes Schauspiel. Dazu kommt hier — was übrigens fast unerläßliche Voraussetzung dafür ist —, daß jeder von den beiden in seinem Kreise so gut wie vereinsamt dasteht, daher sein ganzes Tun und Treiben, und all sein Bestes zuerst, in diesen Briefen aufsummiert. Beide wahrhafte Riesenarbeiter von ungewöhnlich umfassendem Gesichtskreis, die zusammengenommen die gesamte biblische Wissenschaft, ein gutes Teil der semitischen und arischen Orientalistik, und noch vieles andre dazu, umspannen und nun alle ihre wissenschaftlichen Pläne vor uns entwickeln, reifen und zur Veröffentlichung gedeihen lassen, durch 32½ Jahre hin, vom Anfang 1837 bis zur Mitte 1869. Das ganze rege Leben dieser Zeit auf dem angedeuteten Gebiete spiegelt sich hier, und nicht nur aus dem Studierzimmer der beiden Gelehrten, sondern auch aus der Öffentlichkeit, von den Universitäten zu Straßburg, Genf, Paris, Leipzig, von den mit eifrigem Anteil besuchten Philologenversammlungen, von wissenschaftlichen Reisen aller Art. Und wie verstehen beide zu erzählen und darzustellen! Von Reuss wußte man längst, daß er ein Meister der Form war, von Graf muß man es hier erst lernen oder, soweit er's in seinen Veröffentlichungen hat beweisen können, sich wieder daran erinnern lassen. Er besonders aber gibt in diesen Briefen auch seine ganze Person, alle religiösen und seelischen Kämpfe und Siege, alle Hoffnungen und Enttäuschungen. Auch die Persönlichkeit von Eduard Reuss war längst bekannt genug, obgleich sie nirgends so vollkommen sich darstellt wie hier, die von K. H. Graf wird aus diesen Briefen erst vor der Öffentlichkeit erstehn; sie weist sich als reich und bedeutend in jedem Sinne aus. Einen besonders lebendigen Untergrund gewinnt das Ganze dadurch, daß beide Elsässer, beide deutsch gesinnt sind, Graf aber sich völlig losreißt und Deutscher wird, Reuss sich halten läßt und immer stärkere Fäden auch nach Westen hin anknüpft. Man wird staunen, mit welcher schönen Begeisterung, aber auch mit welch sicherem nationalem Urteil Graf seinen entsagungsreichen Weg geht; die Briefe vor der großen Entscheidung von 1866 und aus diesem Jahre selbst gehören zu den anziehendsten Äußerungen aus dieser großen Zeit, die wir besitzen. Am hellsten aber wird natürlich das Elsaß von innen heraus beleuchtet; es dürfte kaum ein Buch geben, in dem man dessen innere Geschichte im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts und damit die Vorgeschichte seiner Wiedergewinnung so anschaulich verfolgen kann wie hier.

Der Briefwechsel umfaßt 190, zumeist lange Briefe, genau zur Hälfte von einem jeden der beiden Briefsteller, wenige nur fehlen, als No. 191 ist der Beileidsbrief von Reuss an Grafs Witwe angefügt. Verhältnismäßig wenige Stellen sind getilgt und durch Punkte angedeutet, weit überwiegend auf Grund berechtigter Forderungen des Professors Dr. Rudolf Reuss in Versailles, der die Erlaubnis zur Veröffentlichung gegeben. Im übrigen schließt sich der Druck ganz genau an die Vorlage an, nur unter Auflösung der Abkürzungen, stillschweigender Berücksichtigung zweifelloser Versehen, streckenweise auch sparsamer Ergänzung der nötigsten Interpunktion. Wo diese am reichlichsten ist, gerade da darf man annehmen, daß sie sich genau an die Vorlage hält. Der Text ist von jeder fremden Zutat freigehalten, aber am Schlusse bieten Erläuterungen von H. Holtzmanns Hand, an die Seitenzahlen des Textes angeschlossen, alles zum Verständnis Dienliche, auch u. a. die Umschreibung und Erklärung der hebräischen, arabischen, persischen Worte und Sätze. Die Lebensgeschichte beider, die für die Zeit des Briefwechsels in der denkbarsten Treue und Vollständigkeit vor uns liegt, wird vorher und nachher von Holtzmann nach Bedürfnis ergänzt. Ein vollständiges Namen-Verzeichnis aller zeitgenössischen Persönlichkeiten ist angehängt; die Seitenzahlen, zu denen dahin gehörige Erläuterungen geboten werden, sind durch den Druck kenntlich gemacht. So hoffen wir das schöne Buch für jeden Zweck möglichst nutzbar ausgestattet zu haben und sind uns bewußt, daß wir darin zur Geschichte der Theologie und Kirche, insbesondere der alttestamentlichen Wissenschaft, auch der Orientalistik, zur Geschichte des nationalen Aufschwungs in Deutschland, zur Kenntnis des wiedergewonnenen Elsaß einen wertvollen Beitrag, obendrein aber für jeden Gebildeten von warmem Empfinden ein in hohem Grade fesselndes und wahrhaft förderndes Buch darbieten.

Daß dem schönen Inhalt auch das würdige Gewand nicht fehlt, ist das Verdienst des Verlegers, der auf alle Wünsche der beiden Herausgeber aufs bereitwilligste einging, auch die Bildnisse der beiden Briefsteller mit ihrer Unterschrift beizufügen gestattete.

K. Budde.

Andersen, Axel, Gymnasiallehrer a. D. in Christiania, **Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus.**
Gr. 8°. (IV u. 96 S.) M. 1.80

Die Arbeit ist ein vermehrter Abdruck eines im dritten Jahrgange der im selben Verlag erscheinenden „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums" (hrsg. von Dr. E. Preuschen) gedruckten Aufsatzes, der wiederum die im ganzen sehr verkürzte, aber, was alles Wesentliche betrifft, völlig unveränderte Bearbeitung ist der im Jahre 1898 in Christiania erschienenen Abhandlung: Nadveren i de Par förste Aarhundreder efter Chr.

Der Verfasser kommt darin zu folgendem Ergebnis: Die Entwicklung des kirchlichen Abendmahles geht von der wirklichen (religiösen) Mahlzeit zum Sakrament, — und von dem einzigen wahren Gott, als Mittelpunkt der Feier, zu Christus in derselben Eigenschaft; von dem Brote und dem Becher zum Fleische und Blute Christi, vom Essen des Brotes und Trinken des Bechers zum Opfern des Fleisches und Blutes Christi: 1. Essen des Brotes. 2. Essen des Fleisches Christi (Justin). 3. Opfern des Fleisches Christi (Cyprian).

Das sacramentum aber sacrificii dominici des Cyprian trägt in sich alle Keime der spätern Meßopfertheorie.

Clemen, Carl, Professor Lic. Dr., Privatdozent der Theologie an der Universität Bonn, **Paulus.** Sein Leben und Wirken. 2 Teile.

I. Teil. Untersuchung. (Voraussetzungen, Quellen und Chronologie.) Gr. 8°. (VIII u. 416 S.) M. 8.—; in Leinen geb. M. 9.—

II. Teil. Darstellung. Mit einer Karte der Missionsreisen des Apostels. Gr. 8°. (VIII u. 339 S.) M. 5.—; in Leinen geb. M. 6.—

Beide Teile in einem eleganten Halbfranzbande M. 15.50

Das Bedürfnis einer erneuten, eingehenden und wissenschaftlichen Untersuchung und Darstellung des Lebens des Paulus wird nicht erst bewiesen zu werden brauchen; sind doch seit dem ersten Erscheinen des letzten deutschen Werkes dieser Art, HAUSRATHS Apostel Paulus, beinahe *vierzig Jahre* vergangen. *Seitdem haben wir* wohl mehrere Darstellungen des apostolischen Zeitalters im allgemeinen und Untersuchungen einzelner Punkte des Lebens und der Lehre des Paulus, auch der letztern im ganzen, bekommen, sowie, zumal in neuerer Zeit, eine Reihe von kurzen oder populären Darstellungen beider, aber *keine umfangreichere wissenschaftliche Untersuchung.* Auch die französischen und englischen Arbeiten über Paulus waren trotz ihres allgemeinen Titels vielfach doch nicht vollständig (so SABATIER und RAMSAY) oder entsprechen wenigstens nicht mehr dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft (so RÉNAN und FARRAR). *Das vorliegende Werk sucht also diese Lücke auszufüllen, indem es die bisherigen Forschungen,* die ja gerade jetzt wenigstens auf vielen Punkten einen gewissen Abschluß erreicht und zu weitgehender Übereinstimmung der Fachleute geführt haben, *zusammenfasst und für unser Verständnis des Paulus nutzbar macht.*

Der Verfasser ist aber weiterhin bestrebt gewesen — ähnlich wie seinerzeit BEYSCHLAG in seinem Leben Jesu — Untersuchung und Darstellung möglichst auseinanderzuhalten, um dort das Zusammengehörige wirklich zusammenfassen zu können und hier nicht fortwährend störende Einschaltungen machen zu müssen. Alles, was im zweiten Bande vorausgesetzt werden wird, konnte ja freilich in diesem ersten nicht ausdrücklich bewiesen werden; aber die Hauptfragen des Lebens des Paulus ließen sich in den drei Abschnitten: Voraussetzungen, Quellen und Chronologie in der Tat erledigen.

Dabei konnten die Erstgenannten natürlich an dieser Stelle nicht so ausführlich behandelt werden, wie es in einer dogmatischen Untersuchung möglich und nötig gewesen wäre; der Abschnitt will eben nur dem Vorwurf vorbeugen, als ob der Verfasser von willkürlichen Voraussetzungen ausginge.

Umgekehrt wird manchen die ja allerdings den Hauptteil des ersten Bandes füllende Untersuchung der Quellen, namentlich die Zurückweisung der radikalen Kritik an den paulinischen Briefen zu ausführlich erscheinen. Aber auch wenn ihre Vertreter nicht immer wieder die Forderung erhöben, man möchte sie im einzelnen widerlegen, konnten doch im Anschluß an ihre Aufstellungen am besten all die Fragen besprochen werden, die eben gelöst sein müssen, bevor die paulinischen Briefe als Quelle zu verwenden sind. Sollte man umgekehrt hier und dort manches vermissen, was auch zur

Einleitung in diese Schriften gehört, so wolle man bedenken, daß sie für den Verfasser nur als Quelle für das Leben und die Lehre des Paulus in Betracht kamen, nicht als literarische Denkmäler überhaupt.

Mußte er endlich schon hier stellenweise gegen sich selbst polemisieren, so bezeichnet vollends der dritte, von der Chronologie handelnde Abschnitt zum guten Teil einen Widerruf seiner frühern Behauptungen. Die weitre Rechtfertigung seiner jetzigen Anschauungen kann natürlich erst der zweite Band bringen, der zugleich mit dem ersten ausgegeben wird und die Darstellung des Lebens des Apostels enthält.

Sie ist nun aber, obwohl durchweg auf der im ersten Bande geführten Untersuchung beruhend, doch im übrigen so gehalten, daß sie auch für gebildete und doch des Griechischen unkundige Laien verständlich sein dürfte. Der Band soll deshalb auch nicht nur besonders abgegeben werden, sondern zugleich zu einem Preis, der annähernd auf die Hälfte des nur wenig umfangreichern ersten Bandes festgesetzt worden ist.

Im einzelnen könnte zunächst die verschiedne Ausführlichkeit auffallen, mit der der erste Abschnitt das dreifache Milieu für das Leben des Paulus behandelt. Und gewiß hätte, wenn auch die urchristliche Gemeinde nicht genauer dargestellt zu werden brauchte, doch in anderm Zusammenhang das römische Reich mit seinen verschiednen Einrichtungen und Anschauungen viel eingehender geschildert werden müssen. Hat es aber, wie der Verfasser glaubt, für Paulus entfernt nicht die Bedeutung, wie das Judentum, so ergab sich eben, daß vor allem dieses, das ja auch noch immer am wenigsten bekannt ist, Berücksichtigung verdiente.

Im nächsten Abschnitt erscheint vielleicht die Darstellung der neuen Anschauungen des Paulus (mit der aber die Schilderung der aus dem Hellenismus und Judentum übernommenen Anschauungen zusammenzufassen ist) im Vergleich mit andern Darstellungen der paulinischen Theologie etwas farblos, kann aber doch gerade auch diese dadurch ergänzen, daß hier einmal die Hauptgedanken des Paulus, die sonst zu oft zurücktreten oder wohl gar ganz übersehen werden, kurz nebeneinandergestellt wurden. Ihre Beurteilung am Schluß des ganzen Werks durfte natürlich, sollten nicht umständliche Untersuchungen eingeschaltet werden, die sich an dieser Stelle doch fremdartig ausgenommen hätten, nur auf Grund der geschichtlichen Entwicklung erfolgen. Gewiß wurde auch dabei eine Voraussetzung gemacht, die hier nicht bewiesen werden konnte; sie wird aber wohl von denen wenigstens, die überhaupt für solche Fragen Sinn haben, am ehesten zugegeben werden.

Im allgemeinen hat sich der Verfasser bei der Darstellung möglichst auf das Sichere beschränkt und die Hypothesen und Vermutungen, ohne die es hier so wenig wie anderwärts abging, auch immer als solche bezeichnet. Eine gewissenhafte Kritik wird auch diese Form seiner Ausführungen berücksichtigen und es zugleich berechtigt finden, daß die Schilderung der Lage und geschichtlichen Vergangenheit der einzelnen Stätten der Wirksamkeit des Paulus, durch die Conybeare und Howson, Hausrath, Rénan, Farrar und neuerdings wieder Stosch und Schneller so anziehend wirken, aber für das Verständnis des Lebens des Apostels doch wenig erreichen, möglichst eingeschränkt ist. Vielleicht ist es dem Verfasser noch einmal vergönnt, über diese Fragen eingehendere Studien, namentlich auch an Ort und Stelle, zu machen und dann in andrer Form darauf zurückzukommen.

Dechent, Hermann, Dr. phil., Pfarrer in Frankfurt a. Main, **Herder und die ästhetische Betrachtung der heiligen Schrift.** [Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen, 22. Folge.] Gr. 8°. (1 Bl. u. 34 S.) M. —.75

Leitsätze: 1) Die ästhetische Betrachtung der heiligen Schrift, wie sie uns Herder gelehrt hat, ist neben Grammatik und Logik von höchster Bedeutung für das Verständnis der Bibel — *mehr Herder, ihr Männer der theologischen Forschung!*

Aber sie darf nicht zur Wucherpflanze werden, welche die kritischen Probleme erstickt.

2) Die ästhetische Betrachtung der heiligen Schrift ist für die Predigt unentbehrlich — *mehr Herder, ihr Kanzelredner!*

Nur darf über der liebevollen Versenkung in die Vergangenheit nicht die Anwendung auf die Bedürfnisse des Geschlechtes von heute vergessen werden.

3) Die ästhetische Betrachtung der heiligen Schrift ist für den Religionsunterricht wichtig, in welchem auch auf die poetischen Schönheiten der Bibel hingewiesen werden soll — *mehr Herder, ihr Bildner der Jugend!*

Nur daß nicht das künstlerische Interesse unter Hintansetzung der religiössittlichen Interessen dabei ausschließlich in den Vordergrund gestellt werde!

Elsenhans, Theodor, Dr. phil., Privatdozent der Philosophie an der Universität Heidelberg, **Die Aufgabe einer Psychologie der Deutung als Vorarbeit für die Geisteswissenschaften.** Vortrag, gehalten auf dem Kongreß für experimentelle Psychologie zu Gießen am 21. April 1904. Gr. 8°. (26 S.) M. —.50

Der Redner erweist in seinem Vortrage die Erforschung des Vorgangs der Deutung als unerläßliche Vorarbeit für die Geisteswissenschaften, worunter hier die Wissenschaften vom menschlichen Geistesleben und seinen Erzeugnissen verstanden werden, und schließt daran den Versuch einer Theorie der Deutung, wie sie jene fordern müssen, wenn die Psychologie ihnen mehr und mehr eine verdienstvolle Mitarbeiterin werden soll.

Gastrow, Paul, Pastor in Bergkirchen, **War Lessing ein „frommer“ Mann?** Ein Vortrag. Gr. 8°. (32 S.) M. —.50

War Lessing, der berühmte, große, geniale Lessing, der Herausgeber der Wolfenbüttler Fragmente, jener reifsten, aber auch radikalsten Ausgeburt der Aufklärung, auch ein „frommer“ Mann? Das ist fürwahr eine Frage, der einmal gründlich nachzudenken es den evangelischen Christen der Jetztzeit bei der vielfachen Berührung des modernen Geisteslebens mit Lessingschen Gedanken wohl locken müßte. So höre er einmal, wie ein sehr tüchtiger, feiner Kopf unter den Theologen die Frage beantwortet! Daß der Leser an der wirklich toleranten und doch charakterfesten Anwendung des christlichen Maßstabs seine Freude haben und die Fähigkeit des Verfassers bewundern wird, aus dem überreichen Stoff die packendsten, kontrastreichsten Stücke herauszulösen, glauben wir ihm versichern zu dürfen.

Güder, Emil, Pfarrer in Aarwangen (Kanton Bern), **Das Stimmrecht der Frauen in kirchlichen Angelegenheiten.** Ein Vortrag. Gr. 8°. (2 Bll. u. 40 S.) M. —.80

Leitsätze:

1. Der moderne Feminismus findet sein Ziel erst in der Heranziehung der Frau zu öffentlich rechtlichen Funktionen.

Die Frau will instand gesetzt werden, ihren Einfluß auf das öffentliche Leben, speziell auf die Gesetzgebung, nicht mehr bloß als ideales Imponderabile, sondern vermittelst des Stimmzettels auch als *quantitativen* Machtfaktor in die Wagschale zu legen.

Der Zusammenhang zwischen der Frauenbewegung im allgemeinen *und dem kirchlichen Frauenstimmrecht* im besondern liegt also darin, daß die Gewährung des letztern eine (erste) Etappe bedeutet auf dem Wege zu dem dergestalt gesteckten Ziel.

2. Christlich-*religiös* angesehen kann die Berechtigung dieser Neuerung grundsätzlich nicht bestritten werden. Christus behandelt Mann und Frau als religiös gleichwertig und gleichberechtigt; Paulus übrigens ebenso: Gal 3 28.

3. Auch vom *kirchlichen* Gesichtspunkt aus ist dagegen nichts einzuwenden. Die berühmte paulinische Einschränkung: Mulier taceat in ecclesia (Das Weib schweige in der Gemeinde: I. Kor 14 34 verglichen mit I. Timoth 2 12) bedeutet im Textzusammenhang bloß eine kultische, in den damaligen Zeitverhältnissen begründete Ordnungsmaßregel, welche den Intentionen des Apostels kaum entsprechend erst in späterer Entwicklung zu der folgenschweren kanonischen Lehre von der sogenannten kirchlichen Inkapazität des Weibes aufgebauscht worden ist und für uns in gegenwärtiger Frage schlechterdings nicht normative Bedeutung beanspruchen kann.

4. Im Gegenteil: Die Einführung des kirchlichen Stimmrechts der Frauen ist heutzutage ein unabweisliches *Postulat der Gerechtigkeit* angesichts der Tatsachen, daß an den kirchlichen Gottesdiensten die Frauenwelt in der Regel sowohl numerisch wie intensiv ein weit lebhafteres Interesse nimmt als die Männerwelt, und daß sie sich in sehr ausgedehnter und hingebender Weise in den Dienst der praktisch kirchlichen Liebestätigkeit stellt.

5. *Psychische*, dem weiblichen Geschlecht als solchem inhärierende Momente angeblicher *Minderwertigkeit*, wie z. B. geringere Fähigkeit zu objektiver Beurteilung, einseitiges Sichbeeinflussenlassen von bloßer Sympathie und Antipathie, Intriguensucht und dergleichen mehr, können im Ernst wider das kirchliche Frauenstimmrecht nicht ins Feld geführt werden.

6. Daß durch dasselbe die „häusliche" Bestimmung der Frau geschädigt, ihr „sanfter und stiller Geist" verletzt oder der Ehefriede getrübt würde, ist nicht zu befürchten.

7. Vielmehr ist von der Gewährung dieses Rechtes eine Belebung des kirchlichen Interesses überhaupt, eine Hineintragung desselben in weitere Volkskreise und eine animierende Rückwirkung auf die indifferente Männerwelt zu erhoffen.

8. Aus opportunistischen und referendumstaktischen Gründen empfehlen sich jedoch gewisse Modifikationen für das praktische Vorgehen:

a) bezüglich des *Subjekts* des kirchlichen Frauenstimmrechts ist dasselbe zunächst nur den *Ehefrauen* und den *Witwen* einzuräumen, welche für eine überwiegend von sachlich kirchlichen Gesichtspunkten geleitete Ausübung desselben im Vergleich zu den Unverheirateten erhöhte Garantien bieten;

b) bezüglich des *Objekts* des diesen Frauen zu gewährenden Rechtes ist dasselbe zunächst zu beschränken auf die *Mitbeteiligung an der Wahl des oder der Gemeindepfarrer* als der bedeutsamsten öffentlichen Angelegenheit einer Kirchgemeinde, an welcher auch die Frauen zumal in ihrer Eigenschaft als Mütter ihrer dem Unterricht des Pfarrers anzuvertrauenden Kinder zumeist interessiert sind.

9. Des fernern ist das kirchliche Stimmrecht nur denjenigen Frauen zuzuerkennen, welche es in formeller Weise direkt für sich verlangen. Die Verbindung dieses Grundsatzes mit den oben aufgestellten Postulaten verschafft uns speziell in den reformierten Volkskirchen der Schweiz in *kirchenpolitischer* Hinsicht de lege ferenda die erwünschte Möglichkeit, im Volksbewußtsein die Alleinherrschaft der starr staatskirchlichen Tradition zu erschüttern, das kirchliche Stimmrecht bedürfe schlechterdings des politischen als seiner unumgänglich notwendigen Voraussetzung.

Jastrow, Morris, jr., Dr. phil., Professor der semitischen Sprachen an der Universität zu Philadelphia, **Die Religion Babyloniens und Assyriens.** Vom Verfasser revidierte und wesentlich erweiterte Übersetzung. Sechste und siebente Lieferung. Gr. 8°. (S. 385—464 u. I—XI, 465—552) je M. 1.50

— — — Erster Band. Gr. 8°. (XI u. 552 S.) M. 10.50; in Halbfranz gebunden M. 13.—

— — — Halbfranz-Einbanddecke zum I. Bande M. 1.60

[Dieselbe Decke wird später für den II. Band geliefert.]

Abgeschlossen in etwa 13 Lieferungen (zus. 65 Bogen) zu je M. 1.50 oder in zwei Bänden zu je etwa 10 M. fürs geheftete und 13 M. fürs gebundene Expl.

Der Subskriptionspreis erlischt mit der Ausgabe der letzten Lieferung; alsdann tritt eine bedeutende Erhöhung des Preises fürs vollständige Werk ein.

Mit der soeben erschienenen 7. Lieferung ist der erste Band des Jastrowschen Buches über die assyrisch-babylonische Religion abgeschlossen. Wenn auch die eingehende Kritik erst nach dem nun nicht mehr in allzu weiter Ferne liegenden Abschlusse des Ganzen einsetzen wird, so lassen doch die bis jetzt schon vorliegenden kurzen Besprechungen und Notizen erkennen, daß sich die deutsche Bearbeitung den von einem Manne wie C. P. Tiele schon dem englischen Original von 1898 zugesprochnen Ehrentitel, **das** Buch über den Gegenstand zu sein, aufs neue verdienen wird. Denn *ein ganz Neues ist diese deutsche Ausgabe*, zu der sich der Verfasser entschloß, nachdem wir ihm unsern Wunsch ausgedrückt hatten, sein von hervorragenden Gelehrten aller Länder — wie dem oben bereits zitierten Tiele in Holland, Maspéro, Halévy und Thureau-Dangin in Frankreich, deutschen Forschern wie Delitzsch, Bezold, Fr. Jeremias und Rost, Pinches in England, Haupt, Lyon, Harper, Toy und Barton in Amerika — so überaus günstig beurteiltes Buch dem deutschen Leser in seiner Muttersprache darzubieten.

Seit fast 3 Jahren gehört nun alle Kraft und Zeit des Verfassers, der dieserhalb andre nebenhergehende Unternehmungen unterbrechen mußte, ganz der Revisionsarbeit am vorliegenden Werke, die beim Bestreben des Verfassers, fort und fort auch die jüngsten Entdeckungen und Forschungen für seine Darstellung zu verwenden, *eine so*

eingreifende Umgestaltung und Vermehrung des Textes zur Folge gehabt hat, *dass die englische Vorlage von 1898 hinter dem heute Gebotenen und der im zweiten Bande noch zu liefernden Leistung weit zurückstehen muss.* Und wir freuen uns, feststellen zu können, daß dies allerseits anerkannt wird, wofür als Beweis anzuführen uns auch erlaubt sei, daß an uns und an den Herrn Verfasser schon jetzt Aufforderungen zur Veranstaltung von Übersetzungen ins Englische und Französische ergangen sind. Wir haben das aber im Einverständnis mit dem Herrn Verfasser abgelehnt und möchten deshalb an dieser Stelle ganz besonders betonen, daß **unsre deutsche Ausgabe des Jastrowschen Buches die einzige in seiner Neubearbeitung ist und künftig auch bleiben wird.**

Unter diesen Umständen wird man es uns auch nicht verargen, daß wir den bei dem so bedeutend angeschwollenen Material uns berechtigt erscheinenden Wünschen des Herrn Verfassers nach einer Vermehrung des ihm zu Gebote stehenden Raumes, in der Überzeugung, damit auch den Interessen der Käufer des Buches aufs beste zu dienen, stattgegeben und die *Überschreitung der ursprünglich in Aussicht genommenen zehn Lieferungen um drei weitere* ins Auge gefaßt haben. Dieses Wachsen des Umfanges ist's auch, das uns zur Teilung des Buches in zwei Bände bewogen hat. Der erste Band schließt mit dem wichtigen XVII. Kapitel über die „Gebete und Hymnen".

Ferner freut es uns anzeigen zu können, daß Herr Dr. G. Hüsing in Breslau, dessen Arbeiten auf dem Gebiete des Elamischen ihm von den Fachgenossen die Anerkennung als Autorität ersten Ranges eingetragen haben, sich anheischig gemacht hat, für den zweiten Band *einen Exkurs über die Religion Elams*, die ja so enge Beziehungen zur babylonischen aufweist, *beizusteuern.* In diesem Exkurs wird Herr Dr. Hüsing das unlängst bei den französischen Ausgrabungen in Susa gewonnene Material verwerten, und wir sind sicher, daß dieser *erste* Versuch, das Pantheon und die Hauptbestandteile der elamischen Religion zusammenzufassen, überall als das, was er tatsächlich ist: als *eine wichtige Ergänzung des Jastrowschen Buches* begrüßt und gewürdigt wird.

Schließlich können wir noch berichten, daß wir wegen der **Abbildungen**, die wir, wie schon im Verlagsbericht No. 1, S. 9, angezeigt, in einer besonders zu berechnenden Mappe auf losen Blättern herauszugeben gedenken, in Unterhandlungen stehen. Dabei dürfen wir schon jetzt versichern, daß die Abbildungen, was ihre Auswahl wie die Ausführung betrifft, allen gerechten Ansprüchen genügen werden.

Kinkel, Walter, [a. o. Professor der Philosophie an der Universität Gießen], **Gedichte.** Gr. 8°. (96 S.) M. 2.—; geb. M. 2.60

Wiesbadener Tageblatt 1904 No. 22:

„Aus den „Sonetten der Freiheit", die im Eingange des Buches stehen, spricht ein gerader, kerndeutscher Geist, voll Kraft und Schwung, dem alles, was die große konventionelle Lüge auch nur streift, zuwider ist. Diese Sonette allein werden den Dichter als eine sympathische Erscheinung hoch über den Chorus des saft- und kraftlosen modernen Überpoeten hinausheben. Auch die wenigen Gedichte, in denen Kinkel den Volksliedton nicht übel trifft, verdienen Beachtung. Nicht alles jedoch verrät Eigenart genug; zuweilen läuft ihm Alltägliches unter. Auch die Form ist noch nicht überall aus einem Gusse, was aber einem viele verheißungsvolle Ansätze aufweisenden Erstlingsbändchen — und ein solches sind die „Gedichte" wohl — kaum als ein besonderer Mangel angerechnet werden darf."

Krüger, Gustav, D. Dr., ord. Professor der Theologie an der Universität Gießen, **Kritik und Überlieferung auf dem Gebiete der Erforschung des Urchristentums.** Zweiter, um ein Nachwort vermehrter Abdruck. Gr. 8⁰. (32 S.) M. —.60

In dieser Rektoratsrede (gehalten am 1. Juli 1903) knüpft der Verfasser an das bekannte Wort HARNACKS an: „Wir sind in einer rückläufigen Bewegung zur Tradition", um zu zeigen, dieser mißverständliche Satz entspreche allerdings der Tatsache, sei aber nicht etwa so zu deuten, als ob die Forschung des Urchristentums sich wieder in Abhängigkeit von der Tradition begeben wolle. Frei und unbefangen stehe die Kritik heute der Überlieferung gegenüber und wende bei der geschichtlichen Betrachtung der christlichen Urkunden dieselben Maßstäbe an wie bei weltlichen Urkunden. „Die Überlieferung drückt uns nicht mehr, wir sind tatsächlich von ihr frei geworden, und nunmehr erst sind wir in den Stand gesetzt, sie so zu verwerten, wie sie es, um gerecht gewürdigt zu werden, verlangen kann."

In einem Nachwort werden u. a. haltlose Behauptungen KALTHOFFS und der Unfug HÄCKELS getadelt, der als Lehrer auftreten will, wo er Lernender sein sollte.

Marbe, Karl, Dr. phil., a. o. Professor der Philosophie an der Universität Würzburg, **Über den Rhythmus der Prosa.** Vortrag, gehalten auf dem 1. deutschen Kongreß für experimentelle Psychologie zu Gießen. Gr. 8⁰. (37 S.) M. —.60

Im 1. Kapitel schildert der Verfasser zunächst, wie er dazu gekommen ist, die behandelte Frage aufzuwerfen. Bei der Lektüre der ersten Seiten der GOETHESCHEN Schrift „Sankt Rochusfest zu Bingen" hatte er dauernd gewisse Erlebnisse („Bewußtseinslagen"), die ihm durch eine Gleichmäßigkeit des Rhythmus innerhalb des Gelesenen bedingt zu sein schienen. Demgegenüber rief die Lektüre des Anfangs von HEINES „Harzreise im Winter" spezifisch andre Bewußtseinslagen bei ihm hervor. Dadurch wurde er veranlaßt, den Anfang beider Schriften (etwa die ersten 3000 Wörter) hinsichtlich ihres Rhythmus durch eine statistische Untersuchung zu prüfen. Es stellte sich heraus, daß sehr bedeutende charakteristische rhythmische Verschiedenheiten zwischen beiden Schriften vorhanden waren, die, wie die Erlebnisse des Verfassers beweisen, auf den ästhetischen Genuß, den die Lektüre eines Textes hervorruft, von wesentlichem Einfluß sein können. Daraus ergibt sich die Forderung, bei einer künftigen ausführlichen Behandlung des Prosastiles eines Schriftstellers auch den Rhythmus dieses Stiles zu untersuchen. — Im 2. Kapitel stellt der Verfasser den rhythmischen Verschiedenheiten solche Tatsachen gegenüber, die in gleicher Weise für beide Prosastücke gelten und die vielleicht rhythmische Eigentümlichkeiten der neuhochdeutschen Prosa überhaupt zum Ausdruck bringen. — Im 3. Kapitel endlich zeigt der Verfasser, welche neuen Aufgaben und Fragestellungen aus der vorliegenden Untersuchung entspringen. Einige seien hier angedeutet. Es wäre zu untersuchen, ob derselbe Schriftsteller bei seiner Prosa je nach Stoff, Art und Abfassungszeit derselben verschiedne rhythmische Formen verwendet. Würde diese Untersuchung auf eine sehr große Anzahl von Schriftstellern ausgedehnt, so würde man dadurch vielleicht zu allgemein gültigen Sätzen für den Prosarhythmus gelangen. Auch das Verhältnis der üblichen Versmaße zum

Rhythmus der Prosa wäre zu untersuchen. Eine intime Kenntnis des Prosarhythmus eines Schriftstellers könnte ferner zur Entscheidung von Echtheitsfragen beitragen. Durch die Ausdehnung solcher Untersuchung auf fremde Sprachen würde vielleicht die vergleichende Sprachwissenschaft Anregungen empfangen, usf. Es ist ersichtlich, daß sich hier weite Perspektiven auftun.

Peabody, Francis G., Professor an der Harvard-Universität in Cambridge, **Die Religion eines Gebildeten.** Autorisierte Übersetzung von E. Müllenhoff. Gr. 8°. (80 S.)

M. 1.50; in Leinen geb. M. 2.20

Lesefrüchte aus dem 1. Kapitel:

Die Geschichte eines überflüssigen Widerstreites und einer übel angebrachten Glaubenstreue interessiert heute nur noch ein paar verspätete Materialisten und einige verschlafene Verteidiger des Glaubens.

Wissenschaft und Glauben haben ein gemeinsames Gebiet gefunden, auf dem sie nicht als Rivalen, sondern als Verbündete leben. Der Glaube hat sich der wissenschaftlichen Methode unterworfen, und die Wissenschaft hat erkannt, daß ihre Arbeit im Glauben beginnt.

Nichts könnte übertriebener sein als die Anschauung meines lieben hochgeschätzten Kollegen Prof. James, der in Ekstase und Fieber, Erdbeben und vulkanischen Ausbrüchen der geistigen Erfahrung normale Züge des religiösen Lebens sehen will. Nach solcher Anschauung würde die Religion nicht Gesundheit und Vernunft, sondern eine Art Rausch und Fieber sein, und nie könnte dann das wechselnde, krampfhafte, hysterische religiöse Leben das vernünftige Vertrauen eines gebildeten Menschen gewinnen.

Das religiöse Leben des Menschen ist nicht abnormer und revolutionärer als das physische oder intellektuelle. Es setzt sich nicht aus einer Reihe von Katastrophen und pathologischen Exzessen zusammen; sondern es ist ein ruhiger Entwicklungs- und Bildungsprozeß.

Von dieser Überzeugung müssen wir ausgehen, wenn wir dem Gebildeten die Religion nahe bringen wollen. Religion ist selbst Erziehung.

Gott fordert von den Menschen in erster Reihe nicht Anbetung und Erkenntnis, sondern Gehorsam, Treue und Glauben.

Die Religion will vor allem aus den verworrenen Motiven und den kämpfenden Begierden des unentwickelten Lebens eine bewußte Hingabe erwecken, aus der ein neues Gefühl von Fähigkeit, Widerstandskraft, Initiative und Tüchtigkeit hervorgeht.

Die Religion Jesu ist eine Religion der Erziehung. Sie will die Persönlichkeit großziehen; sie will den Willen disziplinieren.

Die Möglichkeit einer geistigen Entwicklung der menschlichen Seele geringschätzen oder leugnen wollen, heißt also in geraden Widerspruch zum Geiste Jesu treten und zerstörend auf die religiöse Erziehung einwirken.

Bemüht sich jemand, den Weg Jesu zu gehen, obwohl er sich jener mangelhaften Erkenntnis und seiner unvollkommenen Nachfolge bewußt ist, so enthüllen sich ihm im eigenen Herzen nach und nach Geheimnisse, die er bisher nicht erkannt hat, und aus dem, was er zu sein glaubte, wächst er sich zu seiner vollen Bestimmung aus, so allmählich und natürlich wie eine seltene Blume aus einem knorrigen häßlichen Stengel.

Peabody, Francis G., Professor an der Harvard-Universität in Cambridge, **Der Charakter Jesu Christi.** Autorisierte Übersetzung von E. Müllenhoff. Gr. 8°. (32 S.) M. —.60

In diesem Büchlein wird dem deutschen Leser eine besonders schöne und wertvolle Gabe geboten von dem als Professor der christlichen Moral an Amerikas berühmtester Hochschule wirkenden Verfasser, dem in außerordentlichem Maße die seltene Fähigkeit eignet, gerade die hartangestrengten Arbeitsmenschen unsrer Tage auf die Ewigkeitswerte in Christi Person und Lehre hinzuweisen.

Preuschen, Erwin, Lic. Dr., in Darmstadt, **Zwei gnostische Hymnen.** Mit Text und Übersetzung. Gr. 8°. (80 S.) M. 3.—

Aus der Einleitung:

Eine Beschäftigung mit diesen beiden Stücken [der Thomasakten, dem „Brautliede der Sophia“ und dem „Liede der Erlösung“,] könnte überflüssig scheinen, weil sie schon mehrfach, zum Teil mit auserlesener Gelehrsamkeit, kommentiert worden sind. Dennoch wird ein neuer Versuch nicht überflüssig sein. Denn einmal haben wir im Schlußbande von Bonnets Ausgabe der apokryphen Apostelgeschichten erst einen wirklich genügenden Text der Thomasakten erhalten. Damit ist aber überhaupt erst die Grundlage für eine einigermaßen sichere Deutung gegeben. Sodann ist in jüngster Zeit über die beiden Hymnen das Urteil ausgesprochen worden, daß der erste Hymnus ein profanes syrisches Hochzeitslied sei, das man erst in den jetzigen Akten zu einem griechisch-gnostischen Gesang umgearbeitet habe; der zweite Hymnus sei so dunkel, daß vor dem Versuch einer eingehenden Erklärung nur gewarnt werden könne; der Hymnus enthalte überhaupt nichts Christliches, daher auch nichts Gnostisches (Harnack, Chronologie d. altchristl. Literatur I, 456 f.). Stünde das so, wie es hier geschildert ist, so müßte man überhaupt auf ein gesichertes Verständnis der gnostischen Literatur dieser Art verzichten . . . . Zu einem so weitgehenden Verzicht scheint aber kein Grund vorzuliegen. Der Verfasser der Akten hat die Lieder jedenfalls als christliche angesehen, auch durch nichts angedeutet, daß er sie von seinen Lesern anders angesehen wissen wolle. Damit werden wir uns zu beruhigen und von dieser Tatsache ausgehend zu fragen haben, was denn diese Gesänge sagen wollen.

Der Weg, der im folgenden eingeschlagen wird, um den Sinn der beiden Hymnen zu ermitteln, bedarf keiner weiteren Rechtfertigung. Aus der Analyse des Inhalts ist der Versuch gemacht worden, den Gedankenkreis zu bestimmen, die zugrunde liegenden Ideen zu ermitteln, sie ihrer Isolierung zu entnehmen und größeren Gedankengruppen anzuschließen. Damit ergibt sich von selbst, welchem Gebiete der Gnosis diese Gesänge ihr Dasein verdanken.

Voraussetzung für die ganze Arbeit ist die Überzeugung, daß wir die Texte zwar durchaus nicht unverdorben, doch aber im wesentlichen unbeschädigt besitzen . . . . . .

Für die syrischen Texte ist die Ausgabe von G. HOFFMANN in der Zeitschrift f. d. neutestam. Wissenschaft IV, (1903), S. 273 ff. zugrunde gelegt worden; für den griechischen Text M. BONNET in d. Acta Apostol. apocr. II, 2 (Lips. 1903) p. 109 sqq. 219 sqq. Die Ausgabe von WRIGHT (Apocr. Acts of the Apostles I p. 175 sq. 274 sqq.) und für den zweiten Hymnus die von BEVAN (Texts and Studies V, 2) habe ich zum Syrer ebenfalls verglichen. Das armenische Fragment stammt aus der eigentümlichen Rezension der Akten, die sich in Cod. Paris, Fonds Armén. 46, III findet.

Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, herausgegeben von **Albrecht Dieterich** in Heidelberg und **Richard Wünsch** in Gießen.

II. Band 3. Heft: Fahz, Ludwig, Rektor in Hungen, **De Romanorum poetarum doctrina magica quaestiones selectae.** Gr. 8°. (2 Bll. u. 64 S.) M. 1.60

Des Verfassers Absicht ist es, die Poesie der Römer, soweit sie Zauberhandlungen schildert, durch die entsprechenden Stellen der griechischen Zauberpapyri zu erläutern. Da eine Behandlung aller hierher gehörigen Stellen den Rahmen einer Dissertation sprengen würde, hat er sich zeitlich auf die Dichter des ersten Jahrhunderts vor und des ersten Jahrhunderts nach Christo beschränkt, stofflich auf die Totenbeschwörung und den Liebeszauber. So behandelt Kap. I der Arbeit die *Necromantea*, Cap. II die *Ars amatoria magica;* Kap. III gibt nach einigen Bemerkungen über die Arbeitsweise der römischen Dichter in der Schilderung von Zauberscenen einen Kommentar zu der großen Totenbeschwörung in Lucans sechstem Buche der Pharsalia. Dabei wird der Nachweis versucht, daß Lucan eine den erhaltenen Zauberpapyri ganz ähnliche Textquelle benutzt hat.

Im Winter 1903/04 sind erschienen (Vgl. Verlagsbericht No. 1, S. 10):

I. Band: Hepding, Hugo, Dr. phil., Hilfsbibliothekar bei Großh. Universitäts-Bibliothek in Gießen, **Attis, seine Mythen und sein Kult.** Gr. 8°. (4 Bll. u. 224 S.) M. 5.—

Ce travail est un excellent début pour les *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* publiés sous la direction de M. M. Dieterich et Wünsch. L'auteur a réuni tous les texts littéraires et épigraphiques relatifs à Attis, et, se fondant sur cette collection de matériaux, il expose les diverses formes du mythe, dont l'amant de Cybèle est le héros, l'histoire du culte phrygien en Asie, en Grèce et à Rome, et il insiste en particulier sur la constitution des mystères et la célébration des tauroboles. L'auteur est au courant de toutes les recherches récentes sur le sujet qu'il traite, mais il ne se borne pas à en résumer les résultats, il fait souvent des trouvailles heureuses et expose des idées personnelles avec une clarté qu'on souhaiterait trouver toujours dans les études d'histoire religieuse. Bien que je ne partage pas certaines de ces idées (ainsi il considère encore l'inscription d'Abercius comme païenne), son ouvrage bien conçu et bien rédigé me paraît être une excellente contribution à l'histoire du paganisme romain. Il aurait sans doute gagné encore en valeur s'il avait utilisé davantage les monuments figurés, et si, au lieu de séparer Attis de la Magna Mater, il avait considéré dans son ensemble le culte phrygien, mais il est toujours injuste d'exiger d'un auteur plus qu'il n'a voulu donner.

FRANZ CUMONT in der Revue de l'instruction publique en Belgique.

II. Band 1. Heft: Gressmann, Hugo, Lic. theol., Dr. phil., Privatdozent der Theologie an der Universität Kiel, **Musik und Musikinstrumente im Alten Testament.** Eine religionsgeschichtliche Studie. Gr. 8°. (1 Bl. u. 32 S.) M. —.75

Greßmanns kleine Schrift gehört unbestreitbar zu den besten Arbeiten, welche über das von ihm behandelte Thema erschienen sind. In außerordentlich kurzer gedrängter Form wird eine Menge von scharfsinnigen und anregenden Beobachtungen vorgeführt und der weit zerstreute Stoff zur Einheit zusammengebunden. Die Parallelen aus der verwandten orientalischen und nicht minder der griechischen Literatur werden in weitem Umfang zur Erklärung der vereinzelten alttestamentlichen Angaben beigezogen. . . . . . Im zweiten Teil der Schrift werden die Musikinstrumente besprochen, nicht ohne interessante Exkurse auf verwandte Gebiete; . . . . Zuerst werden die Saiten-, dann die Blas-, endlich die Schlaginstrumente behandelt, und die wenigen Angaben des Alten Testamentes hierüber etymologisch und archäologisch gewürdigt. Im einzelnen mögen sich zu den Ausführungen des Verfassers namentlich im ersten Teil allerlei Bedenken erheben; jedenfalls verdient die Abhandlung Greßmanns allseitige und sorgfältige Berücksichtigung.

Literarisches Zentralblatt 1904 No. 12.

II. Band 2. Heft: Ruhl, Ludwig, [Dr. phil., Lehramtsakzessist in Bensheim], **De mortuorum iudicio.** Gr. 8°. (2 Bll. u. 73 S.) M. 1.80

Vorliegende Arbeit bietet eine, wie der Philologie und Religionsgeschichte, so auch der Volkskunde hochwillkommene Zusammenstellung der literarischen und monumentalen Zeugnisse des klassischen Altertums über die Vorstellungen von einem Gerichte, dem sich die Seelen aller Verstorbenen in der Unterwelt unterwerfen müssen. Zugleich wird, soweit dies noch möglich ist, der historische Zusammenhang und der Fortschritt in der Entwicklung dieser Vorstellungen aufgezeigt. Es ergibt sich, daß Pindar und Plato die ersten sind, bei denen das, in der Regel von Äakus, Minos und Rhadamanthys abgehaltene, Totengericht auftritt. Beide haben ihre Gedanken den orphisch-pythagoreischen Kreisen entnommen, wo bestimmte Richternamen noch fehlen. Um so überraschender wirkt es, wie wenig des Totengerichtes sonst in der griechischen Literatur Erwähnung geschieht. Das aufgedeckt zu haben, ist ein besonderes Verdienst der Arbeit. Die Tragiker, Redner, Historiker, selbst die Grabinschriften erwähnen es äußerst selten; auf Einzelheiten wird so gut wie nie eingegangen. Erst Plutarch und Lucian, letzterer in mannigfachen Variationen, bieten wieder mehr. Wie weit kann man daraus den Schluß ziehen, daß das Totengericht von Haus aus eine den Griechen fremde Vorstellung war (der orphisch-pythagoreische Kreis, in dem es zuerst bekannt ist, weist auf Ägypten) und der großen Menge auch fremd geblieben ist? Im Eingang zum zweiten Teil, der den Römern gewidmet ist, wird darauf hingewiesen, daß die römischen Schriftsteller ihrer ganzen, sei es stoisch oder epikureisch beeinflußten Denkweise nach das Totengericht abweisen und es, insbesondere die Dichter, nur als dekoratives Element aufgenommen haben, es ganz nach ihren Bedürfnissen gestaltend, ohne daß eine eigentliche Weiterbildung erfolgt. Charakteristisch ist, daß an Stelle der Zeichen am Körper, an denen bei den Griechen das Vorleben der Seelen erkannt wird, das römische Prozeßverfahren zur Ermittlung der Schuld tritt. Die Tatsache, daß Äakus bei den Griechen als Richter allmählich zurücktritt, sucht der Verfasser daraus zu erklären, daß dieser zum πάρεδρος Plutos und πυλωρός des Hades geworden ist und deshalb aus dem Richterkollegium allmählich ausscheidet. Ein äußerst dankenswerter Exkurs führt endlich noch aus, welche Rolle die Vorstellung von einem Buche des Gerichtes, das von den verschiedensten Persönlichkeiten geführt wird, bei den Alten gespielt hat.

G. Lehnert in den Hessischen Blättern für Volkskunde, Band 3 Heft 1.

Schiaparelli, Giovanni, Direktor a. D. des Brera-Observatoriums in Mailand, **Die Astronomie im Alten Testament.** Übersetzt von Dr. phil. Willy Lüdtke, Hilfsbibliothekar in Kiel. Mit 6 Abbildungen im Text. Gr. 8°. (VIII u. 137 S.)

M. 3.20; geb. M. 4.—

Das italienische Original dieses Werkes erschien als „Manuale Hoepli 332" unter dem Titel: L'astronomia nell' Antico Testamento, Milano 1903. Die Übersetzung wurde nach einem vom Verfasser durchgesehenen Exemplar angefertigt, in dem namentlich *die zweite Hälfte gegen die ursprüngliche Fassung stark verändert* ist. Zusätze des Übersetzers sind durch [ ] kenntlich gemacht. Zu der beigegebenen Tabelle der Sternnamen gab der Artikel *Sterne* in der 2. Auflage von Herzogs Realencyklopädie für protestantische Theologie die Anregung; es sind auch die Fragmente der Hexapla und die Lesarten der Itala berücksichtigt.

Die Bibelstellen sowohl aus den kanonischen Büchern als auch aus den Apokryphen und Pseudepigraphen sind nach der bekannten von Kautzsch herausgegebenen Übersetzung angeführt. In Fällen, wo der Übersetzer der abweichenden, von Schiaparelli angenommenen Übersetzung gefolgt ist, ist dies durch Anwendung der *Kursiv* gekennzeichnet.

Inhaltsverzeichnis.

der Dauer des Jahres? — Gebrauch der Oktaeteris — Astronomische Schulen in den jüdischen Gemeinden Babyloniens.

9. Kapitel. **Bildung von Perioden durch die Siebenzahl.** Babylonische Mondwoche und freie hebräische Woche — Sabbatruhe — Jahr der Freilassung — Erlaßjahr — Sabbatjahr — Epochen des Sabbatjahrs — Jubeljahr — Fragen betreffs seines Ursprungs und Gebrauchs.

Literarisches Zentralblatt 1904 No. 11 (über das italienische Original):

Der Name Schiaparelli hat einen guten Klang in der Geschichte der Astronomie, wir dürfen nur an das Werk „Die Vorläufer des Copernikus im Altertum“ und an die treffliche Übersetzung von M. Curtze mit ihren Erweiterungen denken. Der Name begegnet uns jetzt wieder unter den Autoren der wissenschaftlichen Handbücher, welche die Firma Hoepli in Mailand erscheinen läßt und zwar in der Darstellung der Astronomie der Hebräer. Schiaparelli beginnt mit einer allgemeinen Charakteristik der hebräischen Astronomie und weist darin ausdrücklich auf den Umstand hin, daß das monotheistische Bewußtsein unter seinen ersten Trägern schon so stark war, daß es die Welt nur als ein Geschöpf betrachtete, in dem die Wundermacht des allmächtigen Gottes sich unausgesetzt betätigen mußte. Nur zur Anbetung dieses Allmächtigen hat die Poesie der Hebräer geführt, nicht zur grübelnden Astrologie der Nachbarvölker, unter denen die Ägypter und die Babylonier die Hauptrolle spielten. Schiaparelli ist geneigt, den Einfluß dieser Nachbarvölker erst in späterer Zeit auftreten zu lassen. Er gehört nicht zu den Gelehrten, die zugleich mit dem Einflusse der uralten Kultur der Ägypter und Babylonier auf die Juden auch den Einfluß auf die religiöse Entwicklung derselben annehmen, und läßt lieber wichtige Fragen ungelöst, statt einen Schritt zu weit zu gehen. Das Material, mit dem Schiaparelli zu arbeiten hat, ist spröde und schwer zu behandeln, wenn man es so genau nimmt, wie er. Die Unterlagen, auf welche die neueste Gelehrsamkeit die Zeitbestimmung der einzelnen Geschichtsbücher des alten Testaments und ihrer Teile gegründet hat, findet immer noch Widerspruch und man muß allerdings bedenken, daß sich die Mode und der Geschmack auch in der Kritik der Zeiten zu ändern lieben, derart, daß eine folgende Zeit eine vorhergegangene niemals völlig zu begreifen imstande ist, namentlich gern zu andern Auskunftsmitteln greift. Der Verfasser kennt die Urheber dieser Zeitbestimmungen und die Bestimmungen selbst sehr gut. Er ist gezwungen, sich nach ihnen zu richten, denn er hofft bis zuletzt, ein Einvernehmen der sich widersprechenden Ansichten über die Sabbatsruhe der Felder in Palästina und über die Frage, ob das Jubeljahr das 50. oder das 49. gewesen ist, herstellen zu können. Die Unmöglichkeit dieses Versuches, die bis jetzt noch nicht gehoben ist und die im letzten Zeitraume schon vor etwa 300 Jahren bestand, zwingt ihn eben dazu, wie sie jene gezwungen hat. So kommt der Verfasser etwa zu der Ansicht, die P. Jensen auf S. 260 seiner Kosmologie der Babylonier ausspricht. Nach der Einleitung im ersten Kapitel behandelt Schiaparelli im zweiten den Himmel, die Erde und die Gewässer mit den trockenen Höhlungen, im dritten die Gestirne, im vierten die Sternbilder, im fünften besondere Bezeichnungen einzelner Sterne und Sternbilder, im sechsten geht er über zu den Hilfsmitteln der Chronologie. Er bespricht den Tag, Anfang, Ende und Einteilung des Tages, ebenso im siebenten Kapitel den Monat und das Jahr; im achten die besonderen Zeitabschnitte der Hebräer. Vorsichtige und ruhige Zurückhaltung sind aber nicht die einzigen Vorzüge des Buches. Der Verfasser weiß vortrefflich zu schildern und die Fragen, auf die er kommt, tiefsinnig zu erfassen und eingehend zu besprechen.

Schlosser, [Georg], D., Pfarrer in Gießen, **25 Jahre der inneren Mission in Oberhessen.** Festbericht, erstattet bei dem 25. Jahresfest des Oberhessischen Vereins für innere Mission zu Gießen am 10. November 1903 durch den Schriftführer. Nebst Beilagen. Gr. 8°. (28 S. mit 1 Tabelle in Folio.) In Kommission. M. —.50

Wiegand, Friedrich, D. Dr., a. o. Professor der Theologie an der Universität Marburg, **Das apostolische Symbol im Mittelalter.** Eine Skizze. [Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen, 21. Folge.] Gr. 8⁰. (52 S.) M. 1.—

Zur Einführung:

Die weitverzweigte Literatur, welche sich im 19. Jahrhundert mit dem apostolischen Symbol beschäftigt, geht in der Hauptsache entweder dem Problem der Entstehung des Symboltextes nach oder sie erörtert die praktische Frage, inwieweit der alten Formel noch eine Bedeutung für die kirchliche Gegenwart zukommt. Die alte Kirche und die Bedürfnisse von heute, sie sind unter diesem Gesichtspunkte gründlich durchwühlt worden, und *für die dazwischen liegenden Jahrhunderte, speziell für das Mittelalter, hat es bisher an einem auch nur annähernden Interesse bei den Symbolforschern gefehlt.* Bloß gelegentlich hat man sich gefragt, welchen Zwecken jene auf weiten Umwegen zustande gekommene Formel entsprach, ehe sie in den Katechismen des 16. Jahrhunderts einen festen Platz gefunden hat. *Eine eingehende Untersuchung über die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters entbehrt daher nicht eines gewissen Reizes.* Man stolpert nicht auf Schritt und Tritt über den Schutt der Meinungen, sondern man darf noch als stiller Pfadfinder unangefochten seine Straße ziehn. Freilich geht dieser Marsch bei dem Mangel an den nötigen Hilfsmitteln zugleich in sehr langsamem Tempo. Das spröde Handschriftenmaterial, das meist unzureichend katalogisiert in unseren Bibliotheken schlummert, will erst gesichtet sein, und das Resultat entspricht nicht immer der aufgewandten Zeit und Mühe. Als ich die Aufforderung zum heutigen Vortrag erhielt, freute ich mich, endlich einmal mit Sammeln aufhören und meinen Manuskriptenwust ordnen zu können. Aber ich merkte zugleich, daß bei dem mechanischen Absuchen viel Überflüssiges sich aufgestapelt hatte, während rechts und links noch unangenehme Lücken klaffen. Meine Materialien reichen vorerst nur zu einem allgemeinen Überblick, aber noch nicht zur abschließenden Darstellung einer besonderen Partie. Indessen tröste ich mich damit, daß ja auch die flüchtige Skizze ihr volles Recht neben dem ausgeführten Bilde beanspruchen darf.

Wolff, Walther, Pfarrer in Aachen, **Wie predigen wir der Gemeinde der Gegenwart?** Ein Konferenzvortrag. Gr. 8⁰. (54 S.) M. 1.—

Vorrede:

Daß aus dem Kreise, in dem der nachfolgende Vortrag gehalten worden ist, der Wunsch an mich herantrat, ihn drucken zu lassen, wird vor der weiteren Öffentlichkeit nicht ohne weiteres als ein ausreichender Grund für seine Veröffentlichung zu gelten brauchen. Ich durfte nur darauf eingehen, wenn ich der Meinung war, daß die Frage nach der zeitgemäßen Predigt noch nicht erschöpfend beantwortet sei, und meine Darbietung wenigstens den Versuch machte, die bisherige Literatur etwas zu ergänzen. Die Formulierung des Themas deutet schon an, daß ich diesen Versuch in der Tat gemacht habe. Ich glaubte, die Tatsache scharf betonen zu müssen, daß wir in unsrer Predigt doch immer die *Gemeinde* vor uns haben. Dann sind wir aber auch genötigt, bei aller sorgsamen Herausarbeitung der Nüancen und Differenzierungen, auf die wir bei der Frage: Wie predigen wir unsrer Zeit? zu achten haben, uns immer wieder auf allgemeine Grundsätze zu besinnen, die Ton, Haltung und Inhalt unsrer Predigt durchweg bestimmen müssen.

Zudem habe ich versucht, die besonderen Zustände unsres Kreises im Auge zu behalten, und so mag sich auch nebenher ein kleiner Beitrag zur religiösen Volkskunde aus einer eigengearteten Ecke unsres Vaterlandes heraus ergeben. Der Vortrag ist gehalten auf der Pfarrerkonferenz der Synoden Aachen und Jülich, in der Diaspora also. Die Synoden zählen an städtischen Gemeinden nur solche in Aachen, Düren, Stolberg, Jülich und Eupen. Das übrige ist Landgemeinde. Verbunden sind sie durch eine lange gemeinsame Geschichte, die schwere Verfolgungszeiten aufweist. Einige Gemeinden längs der Grenze sind durch Industrie oder Beamte neu entstanden.

Wie sehr ich mir bewußt bin, andern vieles zu verdanken, zeigt der ganze Vortrag deutlich. Er hatte auch den Zweck, *eine Einführung in die vorhandene Literatur* zu sein.

Zeitschrift für d. neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums,

herausgegeben von Dr. **Erwin Preuschen** in Darmstadt. 5. Jahrgang 1904. Heft 1—3. Preis des Jahrgangs von **vier** Heften 10 Mark.

Inhalt:

1. Heft:

Preuschen, Todesjahr und Todestag Jesu.
Bousset, Die Wiedererkennungs-Fabel in den pseudoklementinischen Schriften, den Menächmen des Plautus und Shakespeares Komödie der Irrungen.
Hollmann, Die Unechtheit des zweiten Thessalonicherbriefs.
Conybeare, The date of Euthalius.
Drews, Untersuchungen zur Didache.

Miszellen:

Schwartz, Der verfluchte Feigenbaum.
Vischer, Die Entstehung der Zahl 666. I.
Corssen, Die Entstehung der Zahl 666. II.

2. Heft:

Holtzmann, O., Das Abendmahl im Urchristentum.
Waitz, Simon Magus in der altchristlichen Literatur.
Klein, Zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch.
Cramer, Die erste Apologie Justins. [I]

Miszellen:

Krüger, Der getaufte Löwe.
Nestle, Die fünf Männer des samaritanischen Weibes.
Nestle, Eine Spur des Urchristentums in Pompeji?

3. Heft:

Wrede, Zur Messiaserkenntnis der Dämonen bei Markus.
Cramer, Die erste Apologie Justins. [II]
Lincke, Simon Petrus und Johannes Markus.
Conrat, Das Erbrecht im Galaterbrief (3, 15 bis 4, 7).
Clemen, Miszellen zu den Paulusakten.
Gressmann, Studien zum syrischen Tetraevangelium.

Miszellen:

Wendling, Zu Matthäus 5, 18. 19.
Denk, Camelus: 1. Kamel. 2. Schiffstau. (Matth 19, 23)
Fraenkel, Zu dem semitischen Original von ἱλαστήριος und ἱλαστήριον.
Bruston, La tête égorgée et le chiffre 666.
Krüger, Noch einmal der getaufte Löwe.
Nestle, Zur aramäischen Bezeichnung der Proselyten.
Holtzmann, O., Noch ein Wort zur Ausgießung des Kelches beim Abendmahl.

Die Zeitschrift erscheint jährlich in vier Heften in der Stärke von je etwa 6 Bogen, die im Februar, Mai, August und November ausgegeben werden. Die Jahrgänge I bis IV können zum Preise von je 10 Mark nachbezogen werden.

III. **Gall,** August Frhr. von, Lic. [Dr.], Lehrer an dem Realgymnasium und an der Realschule in Mainz, **Altisraelitische Kultstätten.** (VIII u. 156 S.) 1898 . . . . M. 5.—

IV. **Löhr,** Max, D. Dr., a. o. Prof. der Theologie an der Universität Breslau, **Untersuchungen zum Buch Amos.** (4 Bll. u. 67 S.) 1901 . M. 2.50

V. **Diettrich,** Gustav, Lic. Dr., Pfarrer der deutschen evangel. Gemeinde in Sydenham-London [jetzt Berlin], **Eine jakobitische Einleitung in den Psalter** in Verbindung mit zwei Homilien aus dem großen Psalmenkommentar des Daniel von Ṣalaḥ, zum ersten Male herausgegeben, übersetzt und bearbeitet. (XLVII u. 167 S.) 1901. . . . . . . M. 6.50

VI. **Diettrich,** Gustav, Lic. Dr., Pastor an der Heilandskirche in Berlin, früher in London, **Išô'dâdh's Stellung in der Auslegungsgeschichte des Alten Testamentes,** an seinen Commentaren zu Hosea, Joel, Jona, Sacharja 9—14 und einigen angehängten Psalmen veranschaulicht. (LXVII u. 163 S.) 1902. . . . . M. 7.50

VII. **Baumann,** Eberhard, Lic. theol., Pastor in Ploen, **Der Aufbau der Amosreden.** (X u. 69 S.) 1903. . . . . M. 2.40

Um den Abonnenten der „Zeitschrift", die bisher auf den Erwerb der „Beihefte" verzichtet haben, Gelegenheit zu ihrer Anschaffung zu geben, bieten wir *die bisher erschienenen sieben Hefte* beim Bezuge auf einmal bis auf Widerruf *statt zum Ladenpreise von M. 29.50* ***für 19 Mark*** an.

Wir laden zu recht zahlreicher Benutzung unsers nur *zeitweise gültigen Angebots* ein und bemerken, daß jede Buchhandlung imstande ist, die ganze Reihe zum ermäßigten Preise zu liefern.

Bosma, H., **Nervöse Kinder.** Medizinische, pädagogische und allgemeine Bemerkungen. Aus dem Holländischen übersetzt. Gr. 8°. (1 Bl. u. 100 S.) M. 1.60; in Leinen geb. M. 2.30

Aus der Einleitung:

Der Zweck der gegenwärtigen Schrift ist der, zum Studium des kindlichen Seelenlebens anzuregen und etwas dazu beizutragen; an zweiter Stelle soll es einiges Wissenswerte mitteilen, das von praktischem Nutzen sein kann. Ich habe viele Fehler in der Familienerziehung besprochen, durch welche Kinder leicht nervös werden können, und sodann ein paar Typen beschrieben, die besonders zu Nervenleiden disponiert sind, ferner einige hygienisch-pädagogische Winke gegeben, die vor allem nervösen Kindern zugute kommen werden, und endlich im Schlußkapitel die Mittel besprochen, durch deren Anwendung man meines Erachtens es am besten verhindern wird, daß Kinder mit Anlage zur Nervosität geboren werden. Auch wird man hie und da Bemerkungen finden, welche mit dem Gegenstand unmittelbar nichts zu tun haben und vielleicht bei Verehrern der Systematik keinen Beifall finden; allein man möge bedenken, daß diese Schrift nicht den Anspruch erhebt, ein Handbuch oder ein Leitfaden zu sein, sondern ein bescheidenes Werk, das gerade zum Studium mehr systematischer Bücher über dieses Thema anspornen soll, und an solchen fehlt es ja nicht.

Im Drucke befinden sich:

Diettrich, Gustav, Lic. Dr., Pastor an der Heilandskirche in Berlin, **Ein Apparatus criticus zur Pešitto zum Propheten Jesaia.** [Beihefte z. Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. VIII.] Gr. 8°. (Etwa 16 Bogen.)

Aus dem Vorworte:

Die vorliegende Arbeit ist in der Hauptsache in den Jahren 1895—1902 auf den großen Bibliotheken zu London, Oxford, Cambridge, Paris, Rom, Florenz, Mailand und Berlin zustande gekommen. Sie *ist ein Seitenstück zu dem von* E. W. BARNES-Cambridge *herausgegebenen kritischen Apparat zum Pešittotexte* **der beiden Bücher der Chronik** *und gibt dementsprechend* in möglichstem Anschluß an die dort verwerteten Sigel *eine Variantensammlung aus den bekannten Editionen des syrischen Alten Testamentes und den in Europa vorhandenen Pešittohandschriften.* Daß ich damit die *wichtigste Vorarbeit für eine textkritische Ausgabe der Pešitto zum Propheten Jesaia und zugleich einen zuverlässigen Überblick über die Textgeschichte der syrischen Kirchenbibel für die Zeit vom 6. bis 20. Jahrhundert* geliefert habe, ist meine vornehmste Freude. Auch darüber freue ich mich, daß die in der Einleitung zum vorliegenden Apparat niedergelegten Beobachtungen im großen und ganzen die von BARNES gefundenen Resultate bestätigen. Weiche ich doch tatsächlich nur in der Beurteilung der Urmiaer Ausgabe von 1852 und des Florentiner Codex F von BARNES ab. Wenn ich, einem Rate von RIEDEL folgend, *über* BARNES *hinaus die Mossuler Ausgabe von 1888 und die syrischen Kirchenväter Aphraates, Ephraem und Barhebraeus berücksichtigt* habe, so brauche ich auch das nicht zu bereuen. *Ich kann auf Grund dieser Berücksichtigung zum erstenmal ein Urteil über den wissenschaftlichen Wert der Mossuler Ausgabe abgeben und eine nicht unbedeutende Zahl alter Varianten zu denen der Pešittohandschriften hinzufügen.* Die eingehende Prüfung der Oxforder Handschriften soll eine Ergänzung der wertvollen „Beiträge zur Textkritik der Peschita" von RAHLFS in ZAW 1889 S. 161 ff. sein.

Daß ich von der im Jahre 1899 versprochenen textkritischen Ausgabe der Pešitto zum Propheten Jesaia vorläufig Abstand genommen habe, hat, abgesehen von NESTLES freundlichem Rat (Theol. Litztg. 1900 Sp. 36 f.), noch einen andern Grund. Nach jahrelanger Beschäftigung mit den noch unveröffentlichten Kommentaren des Narsai Garbana (British Museum-London und House of the Sacred Mission-Mildenhall, Suffolk), des Īšô'dâdh von Hedhatta (British Museum-London) und Theodor Bar Kauni (Kgl. Bibliothek-Berlin) habe ich diese Werke als so wertvolle Hilfsmittel zur Erforschung des ursprünglichen Pešittotextes würdigen gelernt, daß ich mit dem besten Willen den Mut nicht finden konnte, fremde Geldmittel für die Drucklegung einer textkritischen Ausgabe in Anpruch zu nehmen, solange nicht wenigstens der älteste dieser großen nestorianischen Exegeten veröffentlicht ist. Im übrigen müßte nach meinem Erachten vor allem auch Ephraems Kommentar, wenigstens für die in der Editio Romana veröffentlichten Partien, erst einmal gründlich von fremden Bestandteilen gereinigt werden. Mir steht es felsenfest, daß in der Editio Romana neben dem alten höchst wertvollen Pešittotext Ephraems auch ein später eingeschobener syrischer LXX. Text kommentiert wird — ein Wirrwarr, in dem auch das geübteste Auge nur schwer vor Irrtümern bewahrt werden kann.

Lidzbarski, Mark, Dr. phil., Privatdozent an der Universität Kiel, **Das Johannesbuch der Mandäer.** Mit Unterstützung der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften.

Von den erhaltenen literarischen Werken der Mandäer sind bis jetzt zwei herausgegeben, der *Thesaurus* und das *Qolasta.* Im *Thesaurus* hat ein unbekannter Redaktor alle Schriften und Traktate vereinigt, die ihm bedeutsam genug schienen, um ihrem Untergange vorzubeugen, und wie das Buch der eigentliche Kanon der Mandagläubigen ist, so ist es bei seinem reichen Inhalt auch für uns die Hauptquelle für die Kenntnis der babylonischen Gnosis. Das *Qolasta* hingegen ist mehr dem praktischen Kultus gewidmet: es enthält Gebete und Gebrauchsanweisungen für die Taufe und die Bestattung. Im „Johannesbuch der Mandäer" wird ein drittes Werk mitgeteilt. Das *Sidra dhJahja* (Johannesbuch) oder *Draše dhMalke* (Reden der (himmlischen) Könige) ist wie der „Schatz" kein einheitliches Werk, sondern aus verschiedenen Schriften zusammengesetzt. Auch in ihnen werden fast alle den Mandäer interessierenden Fragen erörtert, aber im Gegensatze zur steifen Didaktik des Thesaurus geschieht es hier in mehr volkstümlicher und unterhaltender Form. Die Belehrungen sind in Gespräche, Erzählungen oder Parabeln (der gute Hirte, der Seelenfischer) eingekleidet, deren Sprache oft von einer packenden, reizvollen Intimität ist. Leider sind die einzelnen Partien vielfach fragmentarisch, abgerissen und entstellt, und sie waren es wohl schon zur Zeit, als sie zum jetzigen Sidra vereinigt wurden. Ein großer Teil des Buches beschäftigt sich mit Johannes dem Täufer, seinen Eltern, seiner Geburt, seinem Auftreten unter den Juden, seinen Erlebnissen und Leiden, seinen Lehren, seinen Ermahnungen und Voraussagungen. Auch dieser Teil besteht nur aus Bruchstücken, er bietet aber noch immer die ausführlichste, freilich durchaus apokryphe Erzählung vom Johannes der Mandäer. Er ist auch die literarische Grundlage zum Berichte, den Sioffi nach den Mitteilungen eines Mandäers aufgezeichnet hat.

Die Editionen des Thesaurus und des Qolasta bieten Kopien je eines Kodex, denen Varianten aus andern Handschriften beigegeben sind. Im „Johannesbuch" wird zum erstenmal eine kritische Bearbeitung eines mandäischen Werkes versucht. Benutzt sind sämtliche in europäischen Bibliotheken (Paris, Oxford, London) befindlichen Handschriften. Dem Text wird auch eine Übersetzung beigegeben, sowie ein ausführlicher linguistischer und sachlicher Kommentar, in dem auch das gesamte noch nicht publizierte mandäische Material verwertet wird.

Der Band wird etwa 30 Bogen Gr.-Lex.-8° umfassen.

In Vorbereitung befindet sich:

Lidzbarski, Mark, Dr. phil., Privatdozent an der Universität Kiel, **Ephemeris für semitische Epigraphik.** II. Band 2. Heft.

Mehrere Hefte von etwa 25 Bogen Umfang bilden einen Band; Preis des Bandes ca. 15 Mark.

Inhalt: Altnordarabisches. II. — Die Namen der Alphabetbuchstaben. — Über einige Siegel mit semitischen Legenden. — Phönizische, punische und neupunische Inschriften. — Aramäische Texte auf Stein und Papyrus. — Nabatäische und sinaitische Inschriften. — Palmyrenische Inschriften. — Griechische und lateinische Inschriften. — Südarabische Inschriften. — Archäologische Arbeiten und Funde. — Miszellen.

Zu Ende vorigen Jahres erschien:

Adolf Harnack, Reden und Aufsätz[e]

2 Bde. gr. 8° auf starkem holzfreiem Papier (X, 349 und VIII, 379 S
M. 10.—; in Leinen geb. M. 12.–

Professor Adolf Harnack, who holds the Chair of Theology in the Universit
of Berlin, is the most stimulating and most fertile of Church historians of the prese
day. ... In these volumes he has collected certain speeches and essays ranging ove
a period of more than twenty years (1882—1903) that appeal to a wider circle o
readers than is the case with his more strictly theological works. Harnack, like ou
own Huxley, is the possessor of delightful style, the outcome of course of clear thinking
that makes abstruse subjects plain and even fascinating to ordinary intellects. Thus h
finds his public not only among professed theologians or religious controversialist
but among all who take an interest in the religous and ethical questions that necessaril
affect our every-day life. *The Academy and Literatur*

Adolf Harnack est peut-être, de tous les théologiens protestants de notre époqu
le seul qui soit parvenu à la notoriété et que le «grand public» connaisse au moin
de nom. Les deux volumes qu'il vient de publier .... sont pleins d'érudition e
d'idées. Ils sont d'un esprit extrêmement brillant. Ils sont dignes, en un mot, de l
réputation du professeur Harnack. ... Les deux volumes constituent, quelque opinio
qu'on ait sur les questions qu'il traite, un document des plus intéressants et jetten
un jour curieux sur la psychologie du néo-protestantisme allemand. *Journal des Débat*

.... In der Tat, Harnack hat seiner Zeit etwas zu sagen. Er ist ihr ein gute
Prophet, weil er ihre Vergangenheit kennt wie kein zweiter. Möge seine Kirche au
ihn hören, stolz genug darf sie auf ihn sein! *Kartell-Zeitung.*

.... Alles in allem, ein gut zusammengestelltes Hilfsmittel, Harnack nach de
verschiedensten Seiten kennen zu lernen, — und wer wollte leugnen, daß das sittlich
Pflicht ist, wo man den Namen so viel polemisch ausnutzt. *Theol. Literaturbericht*

Wollte man es unternehmen, die Vielseitigkeit der Ideen und fruchtbaren An
regungen, wie sie von der Persönlichkeit Adolf Harnacks ausgegangen sind, allein au
Grund dieser Sammlung zu würdigen, so empfängt man schon bei der ersten Lektür
den Eindruck eines reichen, nach vielen Seiten hin Licht ausstrahlenden Lebens.
Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

Wer einmal die geistige Geschichte unsrer Zeit schreiben will, wird an diesen
Sammelwerke Harnacks nicht vorübergehen dürfen. *Monatsschrift für Stadt und Land*

.... Die vorliegende Sammlung wird nicht nur geschichtliches Wissen übe
wichtige Fragen vermitteln, sondern zugleich den Verfasser in seiner ganzen Vielseitigkeit
als Christen, als Menschen und Gelehrten verstehen lernen. Sie zeigt den vollen
Harnack, der einen Missionsverein und den Evangelisch-sozialen Kongreß leitet, abe
auch die Geschichte der Berliner Akademie der Wissenschaften schreibt. Fr. Nietzsch
hat die Existenz der Theologen an der Universität eine psychologische Merkwürdigkeit
genannt. Man vertiefe sich an der Hand eines solchen Buches in eine Persönlichkeit
wie Harnack, und man wird in der „psychologischen Merkwürdigkeit" ein Idea
erkennen, das seine Kraft behaupten muß, solange es Religion und Wissenschaft gibt.
Literarisches Zentralblatt.

§ 3. Der Akademische Ausschuß besteht aus den Dozenten der theologischen Fakultäten Gießen und Marburg, sowie der Predigerseminare Friedberg, Herborn, Hofgeismar, soweit sich dieselben zur Mitwirkung bei dem Kursus bereit erklärt haben.

§ 4. Der Verwaltungsausschuß wählt aus seiner Mitte einen Geschäftsführer, sowie einen Kassierer — diese beiden bis auf weiteres; ferner für jeden Kursus einen Vorsitzenden und ein Ortskomitee. Er tritt alljährlich im zeitlichen Zusammenhange mit dem Kursus zu einer Sitzung mit dem Akademischen Ausschuß zusammen.

§ 5. Der Verwaltungsausschuß berät und beschließt über die gesamte geschäftliche Behandlung des Kursus, Zeit, Ort, Kostendeckung, Bekanntmachung usw. Der von ihm bestellte Vorsitzende eröffnet und beschließt den Kursus und leitet die Diskussionen. Der Geschäftsführer führt die Korrespondenz mit den Behörden, besorgt die Bekanntmachungen in den Zeitungen u. dgl. Der Kassierer führt die Kasse. Bei jedem Kursus ist unter Leitung des Vorsitzenden eine Aussprache der Kursteilnehmer über die Gegenstände, deren Behandlung im nächsten Jahre gewünscht wird, herbeizuführen; die geäußerten Wünsche hat der Vorsitzende dem Leiter des Akademischen Ausschusses zu übermitteln.

§ 6. Der Akademische Ausschuß wird abwechselnd von dem Dekan der Gießener und Marburger Fakultät, in dessen Verhinderung von einem durch ihn bestellten Vertreter geleitet.

§ 7. Der Akademische Ausschuß hat unter Berücksichtigung der Wünsche, die ihm der Verwaltungsausschuß ausspricht, über die Themata, die behandelt werden sollen, und über ihre Formulierung zu entscheiden und die Redner zu bestellen.

§ 8. Wenn der Akademische Ausschuß Redner heranzuziehen wünscht, die nicht zum Ausschuß gehören, so hat er sich mit dem Verwaltungsausschuß darüber zu verständigen.







